

الالف  
كتاب



الهيئة المصرية  
العامة للكتاب

يوهان هويزنجا

# أعلام وأفكار



ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد  
مراجعة: د. زكي نجيب محمود

الأعمال  
المختارة





# الألف كتاب الثاني

## نافذة على الثقافة العالمية

الإشراف العام

الدكتور / هاشم سرخان

رئيس مجلس الإدارة

رئيس التحرير

أحمد صليحة

مدير التحرير

هزن عبد العزيز

سكرتير التحرير

علياء أبو شادي

المقرن الفني العام

محسنة عطية



مقدمة  
شيخ المترجمين  
عبد العزيز توفيق جاويد

# أَعْلَامٌ وَأَفْكَارٌ

(نظرات في التاريخ الثقافي)

تأليف

يوهان هويزنجا

ترجمة

عبد العزيز توفيق جاويد

مراجعة

د. زكي نجيب محمود

الطبعة الثانية



الهيئة المصرية العامة للكتاب  
١٩٩٩



٧	كلمة المترجم .. .. .
٩	مقدمة الكتاب .. .. .

### الباب الأول

#### فى التاريخ

١٩	وظيفة التاريخ الثقافى .. .. .
٩١	المثل التاريخية العليا للحياة .. .. .
١١٤	الوطنية والقومية فى التاريخ الأوروبى .. .. .
١٣٧	من النهضة إلى عصر نابليون .. .. .
١٦٠	القرن التاسع عشر .. .. .

### الباب الثانى

#### العصور الوسطى

١٨٥	يوحنا المعمدان .. .. .
٢٠٧	أبيلارد .. .. .
٢٢٩	الأهمية السياسية والعسكرية لأفكار الفروسية .. .. .
٢٤٢	القديسة جان دارك كما عالجه برنارد شو .. .. .
٢٥٥	شخصية جان دارك .. .. .
٢٦٨	رأى أبناء عصرها .. .. .

### الباب الثالث

#### مسألة عصر النهضة

٢٨٢	مسألة عصر النهضة .. .. .
٣٣٨	عصر النهضة والمذهب الواقعى .. .. .
٣٦٥	أحياء ذكرى إراموس .. .. .
٣٨٥	جروشيوس وزمائه .. .. .
٤٠٣	حواشى وتعليقات .. .. .



## كلمة المترجم

أصبح يوهان هوينزجا في أربعينات هذا القرن ، من أشهر مؤرخي هولندا . وقد بدأ حياته بدراسة فقه اللغة وتعمق في ذلك ، ثم تحول الى التاريخ . ولم يلبث أن أمسك فيه بخيوط نظرياته الجديدة في التاريخ الثقافي الذي وضع يده بكامل الجدارة على مجاله وفلك دراسته .

وذاع صيته في العالم الناطق بالانجليزية ، بسبب تقديم بعض الناشرين لنشر كتب أربعة له : « اضمحلال العصور الوسطى » الذي نقله كاتب هذه السطور الى العربية للمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ، و « الانسان اللاهوتي » ؛ و « ارازموس الروتردامي » ؛ و « ظل القديس » . وقد أنتج كذلك مقاديرا ضخما من الأعمال ، الكثير منها متبع حقا ولكن لم ينقل الى الانجليزية .

وكتابنا هذا « اعلام وافكار » ان هو الا نخبه مختارة من تلك الأعمال . وهو ينقسم الى ثلاثة أقسام : يعالج الأول منها المسائل العامة في التاريخ ، ومناهج كتابته ، ويعالج الثاني العصور الوسطى ، والثالث عصر النهضة .

ويتجلى في الكتاب من أوله الى آخره ما طبع عليه هوينزجا من أصالة ، وما لعلمه واهتماماته من مجال ضخم . ومقالاته في التاريخ الثقافي ، وهو الموضوع الذي جعله ملكا خاصا له بما أضاف اليه من إضافات شامخة ، تعد فاتحة عهد جديد لهذه الشعبة الحديثة من الدراسات التاريخية . وهو في الصور القلمية النقدية ، الحافلة بالعطف والمحبة والحرافة اللاذعة في نفس الحين ، شأنه مع ابييلارد ويوحنا من سالبسبورى وجان دارك وارازموس وجروشويس ؛ ودراسته الرائعة المتعمقة في موضوعات مثل « عصر النهضة » والوطنية والقومية ؛ انما يبدى فيها جميعا بعد نظر وتعمق ، يعكس تدريبه الأول في علوم اللغة وفقها وتمكنه مدى حياته من التاريخ الاجتماعى . وكلها تبث الحيوية والقوة وتدخل

الصفاء والوضوح على المسائل الأساسية الهامة التي تشغل كلا من المؤرخ ودارس التاريخ على حد سواء .

وقد حدث بعد اطلاعى على منهج المؤلف فى كتابه « اضمحلال العصور الوسطى » واعجابى بطريقة تعمقه وتقصيه وراء الظواهر الثقافية والاجتماعية ، انى عثرت صدفه بدار الكتب المصرية على كتابنا هذا . ورغم أن موضوعاته شتى يبدو عليها التفرق وعدم الارتباط ، فانك لو طالعتة متكاملا ، وجدت فيه تيارا متسلسلا من دراسات فى التدوين التاريخي وأصوله وفى فلسفة التاريخ ونظرياته وعظماء الباحثين فيها وفى الجمال والفنون ومظاهر الفنون التشكيلية فى كل حقبة مر بها المؤلف ، مع تبيان فضل روادها . فانت تخرج من الكتاب بمفهوم واضح عميق عن العصور الوسطى وعصر النهضة والاصلاح الدينى ، يزيده عمقا ووضوحا ، تحليله للأعلام الذين نشرت تراجمهم فى الكتاب ، وهو وضع لم يكن لينتظر بلوغه من كتاب مكون من عدة محاضرات وسير لبضعة أشخاص ، لولا أن تيسر فكر المؤلف ينساب سلسلا فى مادة حذقها وتخصص فيها واستبحر . ان هذا الكتاب يحوى ثقافة عالية أتمنى لو أتيح مثلها لدراسة التاريخ الثقافى والاجتماعى والجمالى لشعوب الشرق العربى وخاصة شعب جمهورية مصر العربية .

فالى القارىء المتعطش الى منهج جديد فى التاريخ أقدم هذا الكتاب .

ع . ت . ج

١٩٧١/١٢/٢٥

## مقدمة

### الكتاب

بقلم : بريت . ف . هوزليتز

ان نظرة تلقي على صورة ليوهان هوزنجا ، قد تدفع صاحبها الى الظن بأنه انما ينظر الى صورة محام هولاندى ناجح ، أو رجل أعمال موفق ، لا الى صورة واحد من أبرز من أظهرهم هذا القرن من المجددين فى التاريخ ، اذ تبدو فى وجهه الوداعة والطلاقة ويطلله جو من اليسر والصفاء . فليس فى أساريه اثر للعنف ، ومع أن مخايل العقل المفكر وقوة الخلق تنعكس من تعبير محياه ، فانه لا يتجلى فى ذلك التعبير ما ينم عن رجل أوتى قدرة ابتكارية خلقة وقوة خيال غير عاديتين .

ومن المعروف أن حياة هوزنجا عادية بسيطة كطلعته سواء بسواء فهو ينحدر من سلسلة طويلة راسخة الأقدام من وعاط مذهب ميلو (\*) . ولد فى السابع من ديسمبر عام ١٨٧٢ بمدينة جروننجن ، وأبوه فيها يومئذ أستاذ بالجامعة . وحصل هوزنجا من تلك الجامعة على درجة الدكتوراه فى مايو ١٨٩٧ ، وقد ركز معظم دراساته فى حقل فقه اللغات الهندية . وعين بعد تخرجه فى الجامعة مدرسا للتاريخ بمدرسة ثانوية بمدينة هارلم ، حيث ظل يمارس مهنته ثماني سنوات . ثم استدعى لتدريس التاريخ حيث عين أستاذا بالمعهد الذى تخرج فيه . ولم يلبث حتى عين فى ١٩١٥ أستاذا لكرسى التاريخ العام والجغرافيا التاريخية بجامعة ليدن ، أكبر معاهد الدراسات العليا بهولندا . فظل يشغل ذلك المنصب حتى ١٩٤٢ ، يوم أغلقت تلك الجامعة بأمر سلطات الاحتلال التابعة لألمانيا النازية .

---

(\*) نسبة الى مينوسيمونز ( ١٤٩٢ - ١٥٥٩ ) وهى طائفة مسيحية نشأت فى زيورخ وتؤمن بالانتميد ويرفض أفرادها الوظائف العامة والخدمة العسكرية ( المترجم ) .

وقد ظل هوينجا طوال الفترة الأولى من الاحتلال الألماني متمسكا تمسكا لا هوادة فيه بالحرية الأكاديمية وبحقوق مواطنيه . لذا اعتقله النازيون وسجنوه في معسكرات الاعتقال في سان ميشيلز جسترل . وقد قاربت سن هوينجا آنذاك السبعين ، وضعف بصره ، كما أصيب بضعف الصحة العام نتيجة للحرمان الذي ساد البلاد بسبب الحكم الألماني . وتدخلت حكومة السويد في شأنه ، فأطلق سراحه من معسكر الاعتقال في أكتوبر ١٩٤٢ ، ولكن لم يسمح له بالعودة الى داره في ليند بل نفى الى قرية صغيرة تسمى دى ستيچ قرب آرتم ، حيث أصدر أواخر أعماله بعيدا عن أصدقائه وتلاميذه ، ومحروما من كتبه ومراجعته . وكان الشتاء في آخر سنة للحرب ١٩٤٤ - ١٩٤٥ بالغ القسوة بوجه خاص . وكابدت هولندية عناء كثيرا من نقص شديد في الطعام ، كما أن قرية دى ستيچ أصبحت في فترة من الزمن إحدى النقاط الواقعة على خط القتال الأمامي . وأصيب هوينجا بالمرض في أوائل ١٩٤٥ ، وتوفي في أول فبراير ، دون أن يعيش ليشهد ثمرة ما تمناه وعاش من أجله في أصرار: وهو تحرير بلاده المحبوبة .

والحق أن هذه الخلاصة التي قدمناها لتاريخ حياة هوينجا لا تكشف شيئا من عمله بما يتميز به من خاصة فريدة ، ولا عن طبيعة اسهامه في خدمة التاريخ والعلوم الاجتماعية ، ولن توفيهِ حقه بحال . ومهما سردنا اليكم آيات التشريف التي تلقاها في حياته ، واضفنا قائمة بأسماء كبريات أعماله ، ما حصلنا الا على أبسط الدلالة على نوع كتاباته وشذاه .

في ١٩٣٣ وقبل استيلاء هتلر على مقاليد السلطة بيومين ، ألقى هوينجا محاضرة في برلين ناقش فيها موقف وطنه هولندية باعتبارها وسيطا ثقافيا بين غرب أوروبا ووسطها . وقد حاول في هذه المحاضرة أن يفسر مركز الوساطة الذي تشغله هولندا ، بمالها من اسهام في ثقافتين قوميتين بل ربما ثلاثة . ذلك أن هولندا في رأيه ظلت قطرا من الاقطار الجرمانية من الناحية اللغوية ، بل ظلت كذلك من الناحية السياسية أمدا طويلا . فان روابطها الاقتصادية بمدن المانيا كانت قوية ، كما أنها في أزمنة أحدث شكلت جسرا يصل ما بين الصناعة القائمة بأرض الراين وما وراء البحار من أقطار . على أن هولندا ارتبطت بفرنسا أيضا بروابط وثيقة ، فان عضويتها في ولاية برجنديا ، وهي شعبة من فرنسا أقامت بينها وبين الملكية الفرنسية روابط سياسية وثيقة . واستقبلت هولندية في القرن السادس عشر عددا كبيرا من اللاجئين الهوجونوت ، فأقاموا بها الى الأبد . وكثيرا ما كان يزورها إبان العشرات الأخيرة من سنى نظام



الحكم الفرنسي القديم الشعراء والفنانون ورجال السياسة والفلاسفة والعلماء الوافدون من فرنسا .

أما رابطة هولندا ببريطانيا فكانت أضعف كثيرا ، ولكن على الرغم من نشوب عدة حروب بين القطرين في القرن السابع عشر ، فإن وجود البريطانيين تجارا وزوارا حتى مقيمين في كثير من الأحيان يبرز بروزا واضحا في مدينة أمستردام . وبهذا تهيأ للهولنديين مركز ممتاز استطاعوا بفضل امتصاص عناصر من ثقافات قومية عديدة والتكامل وإياها بصورة مكتنهم من صوغ حضارة أفسحت صدرها لكثير من أفضل العناصر الأجنبية - من ألمانيا وفرنسا وبريطانيا ، بل حتى من أسبانيا عدوة هولندا السابقة . وعندى أن وصف هويزنجا لمركز هولندا باعتبارها وسيطا يائثل بدقة مركزه في مجال العلم والعلماء وهو يعد في الأوساط العلمية مؤرخا للحضارة - ولكن الواقع أنه يشغل مركز الكاتب الذي يمثل عمله خليطا من المزج والتكامل بين مجموعة من أفضل وأعمق عناصر التاريخ والعلوم الاجتماعية . من أجل ذلك أصبح من العسير تصنيف عمله ووضع موضعه الحق . ولا ريب أنه عمل يحتوى على عنصر قوى مستمد من التاريخ . على أن كثيرا من مباحثه ينساح بين مجالات علم الاجتماع والسياسة وعلم النفس ونقد الفنون بكل ما تتجلى فيه تلك العلوم من مظاهر . بيد أن هذه العناصر المتنوعة تمتزج بعضها ببعض في كيان متسق تقنى فيه جميعا بعضها في بعض وتشكل الأجزاء الرئيسية في كل متماسك متكامل . والواقع أن هويزنجا ينجح دون أن يحاول ذلك محاولة شعورية - في أثناء قيامه بالوساطة بين صاحب العلوم السياسية والمنهج الانساني - في أن يختار من كل فرع يبحثه أنسب العناصر التي تلائم عمله على خير وجه ، كما ينجح في المزج بهذه الطريقة بين أكفا صنوف الاسهام التي تستطيع كل شعبة من الشعب العلمية تقديمها .

وبالإضافة الى ذلك ، فإن أذنه المرحفة اللوافة للغة ، الحساسة بموسيقى الكلمات ، وتدريبه في فنون فقه اللغة ، تضيف الى أعماله نوعا من رقة التعبير وتضفى عليها بعدا جديدا من نفاذ البصيرة ، بصورة لا تجعل منها فحسب ضربا من المنجزات الفنية في التاريخ الاجتماعى ، بل تحليلها أيضا الى قطع فنية بحق ، واسهامات عظيمة في مجال الأدب .

أجل انه يتجلى في كتابات هويزنجا المختلفة أن الجليط الفريد من العناصر التاريخية والاجتماعية والسيكولوجية يختلف ويتباين نوعا

ودرجة . مثال ذلك أن العنصر التاريخي يبرز قويا مسيطرا في بعض مقالاته المبكرة التي كتبها حول تاريخ هارلم أو فريزيا المحلي (\*) . ولكن على الرغم من أن هذه المقالات كتبت بأوفى وأدق ما يلتزمه المؤرخ من استخدام الأسانيد والوثائق على جاري عادة المؤرخين السليمة ، فإن هويزنجا يكشف فيها عن ميوله فيما وراء التاريخ بوساطة اختياره مادة موضوعه ويتأكيده المتزايد العلاقات الاجتماعية المتبادلة . ومن ثم فإن ميله هذا إلى تجاوز حقل التاريخ والدخول في مظاهر حياة الجماعات الاجتماعية التي اتخذها نموذجا يدرسه يصبح ناحية لعمل هويزنجا لا حد لنموها ابدائم ، كما أن عمله الضخمين الآخرين اللذين أصدرهما تحمل اسم « في ظلال الغد In the Shadow of Tomorrow » والانسان اللاهوي Homo Ludens ، يمكن أن يعدا دراسات اقتصادية سيكولوجية أو اقتصادية سياسية تنهل من معين ضخيم من اللودجية التاريخية .

والحق ان انشغال هويزنجا المتزايد بالمسائل الاجتماعية والاجتماعية السيكلوجية يمكن تبين مذاقه في كبريات مؤلفاته المتعاقبة . فدراساته المبكرة في التاريخ الهولندي المحلي لم تحتو ، كما أسلفنا اليك ، الا على القليل مما تجاوز المواد التاريخية المقررة المعتادة . لكنه بعد انتقاله الى جرونجن بل وبدرجة أكبر بعد تعيينه بجامعة ليدين ، يصبح شديد الانشغال بالعلاقات الاجتماعية السائدة في الحقبة التي يصف ، وبالحالة العقلية للأشخاص الذين سادوا أي عصر من العصور وطبعوا فيه طابعهم ، وتخص هذا الاطار العقلي عن ظهور كتاب « اضمحلال العصور الوسطى The Waning of the Middle Ages » الذي يمسد أشهر مؤلفاته ، ويعتبر أيضا الأساس الذي قام عليه الشطر الأكبر . لما أصدره في أشد سني حياته انتاجا من أعمال . وكان هويزنجا بالغ الذرة بالمناهج الكلاسيكية لعلم تدوين التاريخ بصورة لا يمكن معها أن يفوته انه إنما يتبع سبيلا علميا يخالف السبل المتبعة . على أنه سمي منهاجه هذا باسم « التاريخ الثقافي » ، وبذلك فصل بينه وبين « التاريخ العام » ذي النزعة الأكثر محافظة . وإهم من ذلك كثيرا ما حدث في ثنايا عمله على خلق شعبة علمية جديدة من أنه اضطر الى تعريف صفتها الأساسية المركزية ، وبذلك وقع فجأة على ما يمكن نعته بأنه تشبيه

(\*) فريزيا : هي الاواشي الساحلية الممتدة بين نهري القلند والاييس .  
( المترجم )

رائع . فالمعروف أن ما هدف اليه مؤرخ الثقافة هو خلق صورة تمثل عصرًا أو مجتمعا . ولذا فإن كتابه « اضمحلال العصور الوسطى » يمكن تشبيهه بصورة هائلة ، تحتوي - شأن صور خلفيات الهياكل التي رسمها الاخوان فان ايك - مجموعة متنوعة هائلة من التفاصيل ، ومع ذلك فإن الكل لا ينحرف عن الفكرة الرئيسية الكبرى للصورة . فانها جميعا موجودة فيما رسمه هيوبرت ويان فان ايك (\*) من صور اللوحات الثلاث (Triptych) بمدينة غنت ، واعنى بذلك صور « الرعاة والملائكة - والملوك ، والفلاسفة - والمظفلون والمصوص - والعداري والقساوسة » . وكلها مصورة بعناية بيد فنان مولع بالعناية بالتفاصيل، ويتبدى فيها جهد الحريص على تنفيذ واطهار أدق التفاصيل وأقلها أهمية بنفس العناية باظهار البؤرة المركزية للرسم ، وهي « حمل الله » (\*\*) . وقد استعاد هويزنجا هذا المنهاج من المصورين الفلمنكيين العظام الذين ساد فنه في الحقبة التي كتب عنها . وقد راح هويزنجا في كتابه عن نظرية التاريخ الثقافي يفسر أن كل ثقافة تطور أشكالها التعبيرية الخاصة التي ينبغي أن تفهم على أساسها . ولذا قراء حين يكتب عن نوبة الازدهار الأخيرة التي حصلتها الحضارة البرجندية في العصور الوسطى ، يتبنى بطريقة قد لا تكون شعورية فيما يحتمل ، الأشكال التي تماثل ما استخدمه أعظم فناني تلك الحقبة من أشكال .

ولكن مثلما أن فان ايك لم يقصر فنه على تصوير الصور الكبيرة الثلاثية اللوحات ، بل صور أيضا صورا شخصية تمثل من في عهده من الأساقفة والأمراء - وغيرهم من النساء والرجال العاديين - فلقد وجد هويزنجا أيضا أنه مستطيع أن يعطى تفسيراً أفضل لحضارة العصور الوسطى إن هو أردف كتابه العظيم بعدد من المقالات . وتمخض هذا الاحساس الذي خالجه عن الصور القلمية التي كتبها حول بعض الشخصيات العظيمة في العصور الوسطى وعصر النهضة : كمصورة يوحنا السالسبورى وجان دارك وأبييلارد وآلان من ليل فضلا عن ارازموس من روتردام .

(\*) يان فان ايك ( ١٣٩٠ - ١٤٤٠ ) رسام للمنى ذائع الصيت اشغل هو

وهيوبرت مضويدين في بلاط فيليب الطيب دوق برجنديا . ( المترجم ) .

(\*\*) يقصد بهذا المسيح مقبلا الى ما ورد في انجيل يوحنا ١ : ٢٩ « ولى القد

نظر يوحنا يسوع مقبلا اليه فقال : هو ذا حمل الله الذى يرفع خطية العالم » .

( المترجم )

وفي ثنايا قيامه بانشاء هذه المقالات تزايد انشغاله بمسألة الطريقة التي يستطيع بها تفسير روح أحد العصور وتقديرها وتقديرنا ناقدًا . وقد حاول استخدام اتجاه خاص من المعالجة في بحثه الذي سطره حول ثمرة الحضارة في العصور الوسطى بشمال غرب أوروبا . ذلك أنه أدرك عن يقين أن بركهارت في كتابه « حضارة عصر النهضة في إيطاليا » *Civilization of the Renaissance in Italy* الذي صدر قبل « اضمحلال العصور الوسطى » *The Waning of the Middle Ages* (\*) يستين عاما ، انما سار في درب آخر مختلف في محاولته فهم روح أحد العصور .

ولكن بينما يرى المطلعون أن بركهارت (\*\*) وجد مادة دراسته في حياة العظماء فان هويزنجا طلبها وبحث عنها فيما يختلج في أنفاس الكثرة العظمى من صفار الناس المنتمين الى جميع الطبقات والجماعات الاجتماعية من أحلام وآمال ، وضحك ودموع . وانك لتراه حتى في تراجمه التي اضطر فيها اضطرارا الى الحصول على موادها من أعمال المشاهير والحكماء ، يحاول تزويدك بخلفية من الحياة اليومية والأعمال العادية لعامة الناس الذين عاش أولئك العظماء بين ظهرانيهم .

ولعله ليس من قبيل المصادفات أن من وقع عليهم اختيار هويزنجا من شخصيات العصور الوسطى ليدرسهم ويكتب تراجمهم كانوا كلهم تقريبا من الشعراء أو الأنبياء - أو خليطا من الاثنين - ونظرا لأنهم يعبرون عن آمال ومشاعر أزمانهم تعبيرا أكثر طلاقة ووفرة ، فقد استطاع هويزنجا بمجرد تتبع الموضوعات التي عكفوا على تطويرها ، رسم منظر لثقافتهم ، أرحب كثيرا مما لو اختار تاريخ حياة الملوك والمقاتلين الأبطال . ولما كان هويزنجا يعلم علم اليقين ان خير مكان يجد فيه أصدق تعبير عن أية ثقافة هو بعض تلك العبارات العاطفية الصرفة التي تنطق بها الشخصيات التي ألقت النخبة المفكرة المختارة في عصر من العصور ، فانه

---

(\*) وقد تولى المترجم أيضا نقل هذا الكتاب الى اللغة العربية.

(\*\*) بركهارت ( ١٨١٨ - ١٨٩٧ ) مؤرخ سويسري وناقد فنون واستاذ التاريخ بجامعة بال . اصدر الكتاب المذكور في ١٨٦٠ ، وكتابه تاريخ العصور الوسطى صدر منه جزءان ونشر كتابه تاريخ الحضارة الافريقية بعد وفاته ( المترجم ) .

اتخذ من حياة ابييلارد او جان دارك منهلا يزود المؤرخ بوسيلة ممتازة الكفاية لانشاء رسم لحضارة العصور الوسطى .

على ان هويزنجا كتب مقالات في موضوعات اخرى عدا التراجم . وفي هذه المقالات لم يجعل شخصية « البطل » الذي يحتل مركز الصدارة في المسرح شخصا ، بل جعله نظاما من الانظمة أو فكرة أو عرفا . ومع ذلك فالطريقة الأساسية هنا هي نفسها التي يستخدمها هويزنجا في مقالات التراجم . فهو يصف الخلفية والبيئة التي وجدت فيها فكرة من الافكار أو نظام من النظم ويتعقب تكوينها ونموها في ثنايا تفاعلها مع تلك الخلفية . فربما اختار مثلا نظام الفروسية في القرون الوسطى أو نمو عاطفة الوعي القومي بأوربا وجعل منهما موضوعا لدراسته ، والنتيجة المحتملة في جميع الأحوال هي مقال في التاريخ الثقافي يرى فيه الموضوع الرئيسى الخاص لا بوصفه شيئا في حد ذاته ، بل باعتباره شيئا لا يبلغ معناه ولا يتكامل تكوينه إلا بتفاعله على مدى الزمن مع الحضارة التي هو جزء منها والتي يعيش بين ظهرانيتها .

ولست أنكر أن شهرة هويزنجا كفنان في مضمار تاريخ الثقافة انما تقوم قبل كل شيء على أعماله الكبرى ، وأخص بالذكر منها كتاب « اضمحلال العصور الوسطى » ولكن مهارته وكثرة جوانب قدرته اشد وضوحا في مقالاته القصار . فانها - شأن جميع ما سطره هويزنجا - آيات في التكامل ، ولكنها حين تشدد التأكيد على العوامل الفردية السيكولوجية حيناً ، والعوامل المنهاجية حيناً آخر والعوامل الاجتماعية التاريخية تارة ، فانها تزودنا في محصل مجموعها بخير منظار استبصارى يعجل لنا عبقريته .



الباب  
الأول

فی التاریخ





## وظيفة التاريخ الثقافي (\*)

يحتم القانون الهولندي أن تصحب رسالة جامعية كل بحث يقصد به الحصول على شهادة الدكتوراه ، وهو بهذا يحتفظ بأثر قديم متخلف عن عصر أقدم من زماننا في سيرة العلم والعلوم . ذلك أن تقديم الرسائل الجامعية والدفاع عنها عملية تنتمي الى أيام أبلارد وإيام لوتر . فالجامعة في القرون الوسطى تعتبر الرسالة الجامعية والخصومة الجدلية هما الوسط الطبيعي الذي يصاغ فيه كل ما يتعلق بالعلم والتبحر العلمي من مسائل . وقد توافق القوم وهذا النظام باعتباره وسيلة فكرية لهم ، ووطنوا أنفسهم على ذلك المجال بوصفه أشكالا روحية في خدمتهم . ولم تكن الجامعة في العصور الوسطى الا حلبة نزال وأرض تدريب على المصارعة بكل معاني الكلمة ، تماثل على اكمل وجه منازلات الفروسية . على أنها حلبة كثيرا مايقلب المرء فيها لعبة جادة بل خطيرة في أغلب الأحيان . ذلك أن مناشط الجامعة تشبه مناشط الفروسية والفرسان ، واتصفت بإحدى خلتين هما التكرس في دين والتلمذة في عقيدة ، أو النزاع والتحدى والصراع . فمدار حياة الجامعة في العصور الوسطى هو المنازعات الدائمة التي تتزيا بأشكال المراسم . وهذه الخصومات الجدلية - شأن منازلات الفروسية - من الأشكال الجديدة للتفاعل الاجتماعي الذي تتولد عنه الثقافة .

والرسالة الجامعية والخصومة الجدلية بوصفهما من الأساليب الفنية قد وفتا تناما بأغراض تكوين الفكر والمجتمع في العصور الوسطى . وتقاتل العلماء بأسلحة القياس المنطقي (Syllogism) . فان القياس

---

(\*) « De taak der cultuurgeschiedenis » وهو مقال يرتكز على خطاب ألقى لأول مرة في ١٩٢٦ على الجمعية العمومية للجمعية التاريخية بمدينة اريخت ، ثم قدم فيما بعد في صورة محاضرة بجامعة زيورخ نشر أول مرة في « Cultuurhistorische Verkenningen » ( هارلم ١٩٢٩ ) ص ١ - ٨٥ . ومصدرها لها ترجمة من الاصل الهولندي في « Verzamelde Werken » المجلد السابع من ٩٤ - ٢٥ .

بتركيبه الثلاثي قد عكس اليهم بالفعل ثلاثية أخرى هي الرمح والدرع والسييف . ومن ثم فإن أصحاب الدرجات العلمية كالديكتوراه والبيكالوريوس ، انتضوا أسلحة نبيلة ، شأن الفارس والسيد التابع له . والرسالة الجامعية تفترض مقدما أن الطرفين المتنازعين يتحلان بأسلوب للتفكير جيد التحديد واضح المعالم ، وكل مفهوم فيه محدد بالدقة تحديدا عقلانيا ، فهو بعبارة أخرى مفهوم مدرساني ( \* ) ( اسكولائي ) وهي تفترض أيضا وجود درجة عالية من التطابق الثقافي بين المفكرين . إذ لابد من وجود قانون يفهم الناس بواسطته بعضهم بعضا . ومن المفروض في كل إنسان هنا اتقان قواعد اللعب وفن المناجزة بالمنطق الشكلى ( الصورى Formal ) . وأخيرا تفترض الرسالة الجامعية مقدما وجود درجة معينة من النزعة الاعتقادية ( القطعية ) ( Dogmatism ) ، ومن الجُمود في التفكير وهو وضع يتم على عدم وجود أى تنبه إلى أن هناك اعتمادا متبادلا عاما ونسبية مشتركة بين جميع مفاهيمنا وأفكارنا ، وهي الصنفة الخاصة الموجودة على الدوام في الفكر العصرى .

ولى العصر الحاضر ، لم يعد باقيا إلا القليل من الشروط الثقافية المفترضة مقدما لكي يتم ازدهار الرسالة العلمية . على أن الناس لم يبرحوا يتمسكون بهذه الاشتراطات المفترضة مقدما في الحركة الإنسانية وعصر الإصلاح الدينى ، بل الحق أنها ظلت سارية إلى حد ما ، وإن كانت بدرجة أقل في أيام المذهب العقلاني ( Rationalism ) المستنير الذى أوحى بصدور مرسوم التعليم العالى في ١٨١٥ ببلاد الأراضى المنخفضة الذى تأخر به العهد وتميز بالجُمود . ولا شك أن هذه الحال لا وجود لها الآن ، ونتيجة لذلك صارت الرسالة العلمية وصيلة قديمة الطراز ، وأصبحت كريش الأوز المستخسَم قديما في الكتابة ، وقد وضع بين أنامل كاتب على الآلة الكاتبة . بيد أنها تحتفظ بقيمتها كوسيلة بيداغوجية مساعدة في علم الرياضيات ، أما فيما عدا ذلك فإن وجه النفع منها محدود بكونها تقليدا يتخذ في الطقوس الأكاديمية . أما من حيث طبيعة الأشياء فإنها تكون موضعها الأليق بها كلما اقترب فرع العلم الذى تخدمه من النوع المياري من العلوم . فكلما قل نصيب الشعبية العلمية من السمة النسقية ( Systematic ) ، قلت حاجتها إلى رسالة علمية . مثال ذلك أنها ربما كانت ذات نفع طيب بين حين وآخر في اللاهوت الاعتقادي

( القطعى ) والقانون . أما فقه اللغة والدراسات اللغوية فليس فيهما متسع لها ، الا على هامش مناشطهما . غير أن المؤرخ يستطيع المضى فى عمله بسهولة بغير الاحتياج اليها . اذ أن عالم مفاهيمه مفرط فى سيولته واتساعه ، كما أن ما يستخلصه من نتائج مرسل لارباط له ، ذلك أن تصوره كفرد ينحرف عن تصور جاره انحرافا بالغاً يجعل من المحال عليه اصطياها فى شرك رسالة أو شبكة قياس منطقي .

وذلك ما لم يكن مدار الموضوع هو مجرد مسألة نقدية أو منهجية صرفة ، فهنا يصح للشكل المسمى بالرسالة ، أن يصبح صالحاً لخدمة أغراض التاريخ ، ان لم يكن أمراً محتوماً . ففي إمكان المرء اقتراح رسالة تدور حول ما فى الموضوع المقترح من أصالة أو زيف ، ومن أولوية أو ثانوية ، ومن أساسية أو تفريع . أو تبحث فى مسائل صلاحية منهج معين من المناهج أو مدى الرغبة فيه . ومع ذلك ، فإن مثل هذه المسائل ليست أساساً جزءاً من التاريخ نفسه ، فهى لا تنتسب الا الى المواقع الامامية للتاريخ .

وبعد فإن المؤلف الذى يحاول بعد هذا التمهيد ، ان يرتب مجموعة من التاملات فى التاريخ الثقافى تحت عناوين هذه المباحث الخمسة السابقة ( وهى الأصالة والأولوية والثانوية الخ ٠٠ ) ، لابد أن يثير شكوك المتهوسين الأغرار . وكأننى بذلك كله يمثل برهاناً جديداً على المشابهة الوثيقة بين العالم والفارس ، الذى قد يحلو له هو أيضاً النزول الى أرض المنازلات بسلاح صدى قديم أو ذراع غير مستورة بترس . وعلى كل حال ، فإن ذلك المؤلف لا ينزل الحومة بوصفه أحد المعتنقين للمذهب الاعتقادي . ومن الناحية الأخرى ، اذا أنت شئت تبرير ذلك الشكل الذى اختاره المؤلف وهو التاريخ الثقافى ، بنعته بأنه شكل عصرى مفرط فى عصريته ، وجب أن يعترف بما لدقته وتحديدته من قيمة ، أى بقدرته على اجتذاب الالتفات اليه ، أو بمباراة موجزة ان يعترف له بقيمته البارزة .

## - ١ -

« ان علم التاريخ يقاس من عيب هو ان نتائجه لا تبلغ الحد الكافي من دقة الصياغة »

لاشك أن كل من اعتاد الاطلاع على عدة صحف تاريخية ، يجد صعوبة في التخلص من احساس بعدم الارتياح يساوره بين حين وآخر عند القائه نظرة في المراجع الى الفيض الطامي الذي لاحصر له من الأبحاث ذات الموضوع الواحد والمقالات والمصادر المنشورة التي تضاف الى مادة التاريخ من شهر الى شهر بكل قطر من الأقطار . فهو يرى علماء العالم بأجمعه يشقون طريقهم أكثر فأكثر نحو أشد التفاصيل دقة . هنا بعض الرسائل التي سنظرها سياسياً مغمور ينتمي الى دويلة صغيرة هنا ، وها هنا حسابات دير متواضع للرهبان هناك - وكلها سنيل منهم من المسائل الثقافية . وعندى أن كل واحدة من هذه الدراسات ليست اسهاماً في التاريخ يضاف الى معلومات المؤرخ الا بقدر اهتمامه بالموضوع نتيجة لدراساته الخاصة . فهو يسائل نفسه متردداً : كم من العقول سيصل اليه منتجات الفكر التاريخي هذه المرحقة التي لا حصر لها ؟ ولن يكون الجواب الا بالتالي : لن تصل الا الى عدد قليل في كل فرع مستقل من الدراسات . فلو أمكن جمع احصائيات توضح مبلغ انتشار كل ما يطبع ومدى الاكباب على استيعابه وقرائه أو مقدار النسبة الصحيحة بين الجهد المبذول في الانتاج العلمي وبين قيمة الاستهلاك للانتاج كمجموع ، لارتعشت أجسامنا ياساً في كثير من الأحيان : فهل يتصور المرء منا أن الأرقام والرسوم البيانية لن تكون الا مروعة حين يتذكر العناية المبذولة للصفحة الواحدة من المطبوع ، وعدد القراء بالنسبة لشهر من البحث ؟ لكانى بجهود المؤرخين حبة وقعت في الصخر الصلب ، واذا لم تلهنا حكاية الحبة التي سقطت على الأرض الحجرية شيئاً من العزاء ، فلن يستطيع تجنب هذا السؤال : أليس ماتبذله هيئة العلماء من الجهد مضیعة للطاقة لا رجاء فيها ؟

وغنى عن البيان ان علم التاريخ بما فطر عليه بالضرورة من سمة غير نسقية ، تتحرك فيه تيارات الفكر على الدوام في اتجاهات لا تلتقي عند نقطة واحدة . اذ يلوح أن ما يشير من هذه الدراسات الى لباب مركزى للمعرفة ، ما هو الا عدد ضئيل جداً من تلك الدراسات . وهنا يجهر العالم الناقد بمعارضته لهذا الرأي قائلاً بأن الواقع هو أنها جميعاً تشير

فعلا الى ذلك اللباب المركزى . فان كل مبحث ذى موضوع واحد يصيح على حد قوله « دراسة تهيدية » تنتظر ما سيتناول ذلك المبحث فيما بعد من تكامل . ويذهب العالم الى أن يدنا لم تصل بعد الى القدر الكافى من المادة العلمية ، كما لم يتهيا لتلك المادة حتى الآن القدر اللازم من الغزيلة الناقدة . وقبل تناول المسائل الكبرى بالبحث ، لابد أن يحدد قدر ضخم آخر من التفاصيل . فكل ما نعمله الآن هو تقديم أحجار البناء . وما نحن الا الفعلة الراغبون المتطوعون الذين يقطعون الأخشاب ويجلبون الماء . تلك هي خلاصة آرائهم فى جهودهم ، ولكن شكركنا تجيبنا عن ذلك بالتالى : انكم انما تخلقون من العدم وهما من الإيثار المتواضع من أجل مصلحة الآخرين المستقبلية . على انه متى جاء البناء المقترن فسيجد معظم الأحجار التى وضعتوها فى انتظاره غير قابلة للاستعمال . فانتم لا تلتفتون وتقطعون بل تقومون بالصقل والبرادة . وما تفعلون ذلك الا لأنكم لستم من القوة بحيث تقومون بجهود أشد .

ومن حسن الحظ أن هذا المزاج التكديسى ليس هو الكلمة الأخيرة فى منهج البحث بالنسبة للتاريخ . فان مما يستحق العناية أن يمثل المرء أمامه على أوضح صورة ممكنة الوضع الواقعى لحياة عقل من حقول الدراسة . ونظرا لأننا ممن يأخذون بالمذهب الواقعى (١) ، فان من العسير علينا الهرب من فكرة أن كل فرع من العلوم يتحقق على صورة ما بكامل هيئته بوصفه بنيانا قائما Gebilde . ويبدو أن هذه الفكرة هي السائدة الآن فيما يتعلق بالفنون ، فلم لا تطبق على العلم والعلماء أيضا ؟ ان فى إمكان المرء أن يجادل دون تزييد أن جمال الفن القوطى وجوهه يتجلىان فى أكبر منتجاته ، كما يتحققان بمجموعهما فى عقول عدد ضخم من العلماء ، ولو لم يقم هؤلاء العلماء بزيادة جميع الكنائس . وانى لأتصور رغبا عنى وجود شيء من هذا القبيل فيما يتعلق بما فى أى عقل من حقول العلم والعلماء من معرفة وصدق . على أنى لا أستطيع الحكم على مدى انطباق ذلك المفهوم على عقل مثل الفيزياء مثلا . وربما كان من المعقول أن المعرفة بالفيزياء فى مجموعها يمكن أن يحتويها عقل واحد (وهو أمر لا يتضمن بالضرورة أن ذلك العقل يتملك ناصية جميع ما فى الفيزياء من تفاصيل) . وطبيعى أن نقارن بين الفيزياء والتاريخ لأن كلا منهما يقف عند أحد قطبين يتمثل فيهما نمطان من التفكير ، يتجلى أحدهما فى العلوم ، ويتجلى الآخر فى الدراسات الانسانية : أما أولهما فهو العلم المضبوط على الوجه الأكمل وأما الآخر فهو العلم غير المضبوط

على الوجه الأكمل أيضا . على ان التعارض بين التاريخ والفيزياء يعتادنا على الفور الى الراى القائل بأن مثل هذه الثروة من المعارف التاريخية والفهم ، انما هي مسألة غير مقبولة عقلا من جميع الأوجه ذلك أن المعرفة بالتاريخ لاتعدو أن تكون معرفة بالقوة فقط ( أى أنها معرفة فى حدود الممكن ) . وليس ذلك فقط من حيث إنه ما من أحد يعرف تاريخ العالم ، ولا حتى تاريخ مملكة كبيرة ، بكل ما يحتويه تاريخها من تفاصيل يمكن جمعها والامام بها ، بل من حيث الناحية الأخرى الأكثر أهمية ، ألا وهى أن جميع المعارف التاريخية المحيطة بموضوع واحد ( ٧ فرق هنا بين أن يكون الموضوع هو ليدن أو أوربا ) ، يختلف مظهرها فى عقل « أ » من الناس عنه عند « ب » ، ولو قرأ كل منهما كل ما ينبغي قراءته . بل ان المادة لتبدو فى رأس « أ » اليوم مختلفة عنها بالأمس . أو قل بالحرى انها لا تبدو مطلقا ، فانه لا يمكن أن تتخذ صورة ثابتة فى اية لحظة من اللحظات ، اذ لا يمكن استعادة الأخييلة والصور منها . والواقع انها لا توجد الا لدى الدارس الذى وحد وطابق بينها وبين ما يحتويه « الكتاب » .

ويلاحظ أن الألسام بتاريخ اقليم من الأقاليم يعنى فى كل حالة مفردة من الحالات امتلاك عدد جم من المفاهيم المجردة الحية بصورة تجعلها قريبة وفى متناول اليد ، كما يعنى امتلاء الوفاض بقدر من المعرفة بالماضى امتلاء يجعل الانسان قابلا للتحول منها الى أفكار جديدة ، أى أن يتفاعل المرء تفاعلا ناقدا ويستطيع ضمها الى ما فى جعبته من أفكار كلية ، أعنى تمثلها وعضمها . وهذا الموقف يخلق فى ذلك الفرد فى حد ذاته وهما كاذبا بأن هذه المفاهيم مجتمعة تكون صورة عقلية ( Image ) . بينما الواقع أن الصورة الكلية لناحية واحدة فى عقل أحد الأشخاص ربما امتلكت قيمة معرفية Cognitive ، أعلى ، بل اتصفت بطابع عام أشمل من مفهوم ( Concept ) المجموع الكلى فى عقل شخص آخر . وما نحن بحاجة أن ننبه الى أنه لا يجوز فى هذا المقام التفكير فى الموازنة بين العالم الاستاذ وتلميذ المدرسة الصغير ، بل بين عقلين متمرسين بالدربة . ومن المسلم به أن من هواة التاريخ المحل من يعد فى حكماء المؤرخين وأن بين المشاهير من أساتذة الجامعة من ليس الا جامعا غبيا وسطحيا لفضلات حقل الحقائق .

ذلك شأن « حياة » احدى شعب العلوم ، كما تقوم فى عقل الفرد . فماذا يكون المعنى عندما تفكر فى هذه الشعبة باعتبارها روحا موضوعية ،

وعنصرا من عناصر الثقافة ، أى عندما نتكلم لا عما يعرفه « أ » من الناس أو « ب » ، بل عما يعرفه الناس عموما . مثال ذلك أن « الناس » يعرفون فى هذه الأيام أن العهد الأعظم ( الماچناكارنا ) لم يكن دستورا تحرريا نابعا عن حاسة مستنيرة وبعيدة النظر فى حقول المسؤولية السياسية والمدنية . أو بمعنى آخر أن الانجليزى العادى المثقف الذى دخل المدارس قبل ١٩٠٠ يحتمل ألا يعرف هذه الحقيقة حتى الآن . أما غير الانجليزى العادى المثقف ، فلا يعرف الا بصورة مبهمة معنى اصطلاح العهد الأعظم — ان كان يعرفه على الإطلاق . على أن الذى حدث فى التعليم الانجليزى هو أن الرأى الأصح قد حل الآن محل الرأى التقليدى بفضل الطريقة المتأخرة التى دار بها البحث التاريخى وتدریس التاريخ والتى تم بواسطتها الاتصال التام بينهما فى السنوات الأخيرة (٢) . واذن فى هذه الحالة يصبح لكلمة «الباس» فى الحقيقة والواقع أحد معنيين : اما عدد معين من العقول واما شعبة العلم التاريخى منظورا إليها باعتبارها ذاتية لها وجود مستقل . وبهذا نعود الى ذلك التضاد القديم بين المذهب الاسمى و المذهب الواقعى ( Realism )

والكتابة العلمية لاقتسا على الدوام تستخدم أحد المصطلحين المجازيين : « يميز العلم » و « أوضح العلم » . وهما مصطلحان لهما عندنا قيمة كبرى حيوية لا يستغنى عنها . فالى جوار مفهومنا المجرد عما يملكه الفرد المفرد من معرفة ، ينبغى لنا أن نتذكر مفهوم كمية ديناميكية تسمى علم التاريخ ، وهو علم يظل ذاتية مستقلة متماسكة على الرغم من أن عقلا بشريا لم يستطع ولن يستطيع تحقيقه وإدراكه . فلو نظر الى ذلك العلم على هذا الضوء ، فإن ما يحتويه من انتاج مذهل يتوسع عرضا دون أن يتعمق أى يصبح له مظهر بالغ الاختلاف . وليس ثمة فارق بالنسبة الى دراسة تاريخية معينة بين أن يفهمها عشرة آلاف قارئ وأن يفهمها تسعة قراء فقط . وليس من الضرورى مطلقا لآى مبحث ذى موضوع واحد أن يبرر وجوده باعتباره «دراسة تمهيدية» لعملية تركيبية تتم فيما بعد . فهو بوصفه ذاتية متجسدة فى الكون يحمل بين طياته نفس الحق فى الوجود كآى عصفور يفر أو بقرة تأكل العشب . وما علم التاريخ الا عملية ثقافية ، أو وظيفة عالمية يؤدها العالم كله ، ودار عائلية كبيرة تضم قصورا فردية ، وموضوعاته النوعية شئ لا حصر له ، ولا يعرف كل موضوع منها الا قلة قليلة . غير أن لكل عصر روحا تفوم بدورها بتحديد ضرب من التواءم وتوجد انسجاما وتلاقيا بين نتائج الأبحاث التى تسدو فى الظاهر كأنما تتباعد . ويظهر فى كل حقبة فكرية تجانس فعلى يسرى بين أرجاء الفكر

التاريخي ، وان لم يكن ذلك التجانس مدركا في عقل أى مفكر فرد .  
 والتشاكل هنا وان تجلى فى صورة معارف بالغة التباعد تدور حول أشياء  
 بالغة الاختلاف يبدو فيه بالرغم من ذلك ضرب معين من الشمول العلمى  
 أى الإجماع العام ( Consensus Omnium ) ، وان يكن اجماعا  
 يسمح بوجود أفانين لانهاية لها من المعرفة والرأى . ففى كل حقل متفصل  
 من حقول الدراسة تتجمع نتائج الكدح الشديد فى البحث مكونة عددا  
 مماثلا من منارات العلم المتزايدة . ولست أعنى بذلك أن المعرفة بالتفاصيل  
 لا تتحقق قيمتها الا بظهور ذلك الرجل القادر على التركيب والتوليف  
 ( Synthesis ) الذى يستنبط منها النتائج ، وانما أقصد أن التبادل  
 الدول لثمرات قرائع العلماء هو الذى يحدد الخطوط التى سيساغ على  
 أساسها مفهوم حديث التحديد فى موضوع تاريخى معين . مثال ذلك ،  
 الأبحاث التى تجرى حول العشور ( \* ) بكل من فرنسا وإيطاليا وألمانيا  
 وغيرها من البلاد . ولا مراء أنه توجد حول ذلك الموضوع فى جملته  
 معرفة محددة المعالم مضبوطة التفاصيل تعرفها فى الواقع قلة ، كما هى  
 متاحة لكل انسان من حيث الممكن والقوة . فهاهو المعنى الفعل المقصود من  
 عبارة « الوضع الحالى للمعرفة » بالنسبة الى موضوع بعينه ؟ ولنفرض  
 مثلا أن الموضوع هو الوزير مترنيخ ، فانه لا مشاحة فى أن أحدا لا يعرف  
 جميع التفاصيل التى دونها هنريش فون سرييك فى كتابه عن «مترنيخ» ،  
 حتى ولا المؤلف نفسه فيما يرجع ، ان كان معنى المعرفة هنا استيعاب  
 العقل أو الذاكرة للكتاب بعذائره . ولكن فى امكاننا القول بأن هذا  
 الكتاب بالإضافة الى ما أصدره خصوم سرييك من تعقيبات أورثته  
 التوازن ، يمثل الحالة الراهنة للمعارف الدائرة حول موضوع مترنيخ .  
 من هنا يتبين مباشرة مدى القموض الذى لا بد أن يشمل معنى عبارة مثل  
 قولهم « حالة المعرفة » .

ومن ثم ختمى ما أدرك الناس وجود علم للتاريخ باعتباره روحا  
 موضوعية ، أى شكلا لفهم العالم لا يقوم الا فى عقول عدد لا حصر له من  
 الأشخاص يؤخذون مجتمعين ، وهى روح لم يتلق منها حتى أعظم العلماء  
 تضلعا « الا شرارة صغيرة فقط » ، على حد قول رجال التصوف الدينى  
 القدماء - أقول متى تهيأ ذلك أدى الى نتيجة مشجعة ، غير أن ادراكا من  
 هذا القبيل يتضمن ضروبا من رد المكائنة الى الاهتمام بالقديم ودراساته ،

(\*) العشور : كل ضريبة قيسها عشر المصنوع وخاصة منها ما كانت تجبىه  
 الكنائس فى المصور الوسطى ( المترجم ) .



وهي الأشياء التي نبذاها الفيلسوف نيتشه بكل ازدرأء بوصفها نوعا منحنطا من التاريخ . ولا مراء ان ما يملأ الأنفس من حمية مباشرة تلقائية ساذجة لكل ما ينسب الى الأيام الخوالي من قديم وما يحرك نفس المتذوق للتاريخ المحلى فضلا عن العالم بالأنساب ، ليس فحسب شكلا أوليا للدافع الى المعرفة التاريخية وإنما هو كذلك شكل كامل التكوين . انه الدافع المتجه بنا نحو الماضي . والشخص الذى يتحكم فيه دافع كهذا ربما لم يرد أن يفهم الا فلذة صغيرة : علاقة متبادلة تافهة يستخرجها من الماضي ، على أن ذلك الدافع قد يبلغ من العمق والنقاء ، ويبلغ امتلاؤه بخالص الحكمة مبلغ مالمدى الشخص الذى يبنى ضم السموات والأرض الى مجال معرفته . وفوق هذا ليس أشد الأعمال تواضعا بكاف أى رجل تقى فى عمله على خدمة مولاة ؟

من أجل ذلك لم يعد من الضروري على الباحث فى التفاصيل تبرير الأهمية العلمية لعمله بالاعتذار عنه بما يتصف به من سمة تهيدية . ذلك أن ميرره الحق يقع بموضع أعمق من ذلك كثيرا . فهو يسد حاجة حيوية ، كما أنه يطبع حافزا نبيلاً للروح العصرية . وسواء أأثر عمله ثمارا محسوسة تفيد منها أبحاث تاليه أم لم يثمر ، فذلك أمر يعتبر ولو نسبيا - ذا أهمية ثانوية . فهو حين يصقل ناحية واحدة بين بليون من النواحي ، إنما يكشف عن العلم التاريخي القائم فى زمنه . وهو يضل الى الربط الحى بين العقل وبين القديم الذى يتسم بالأصالة والامتلاء بالمعاني والدلالات . وهو حين يعالج بأجلال ما خلف الماضي من أشياء موات ، إنما يدرك رويدا رويدا قيمة صنوف الصديق الصغيرة والحيوية أيضا ، وكل صديق منها شيء ثمين ورقيق كأنما هو نبات ربى بين جدران صوبة زجاجية .

وكاننا الآن قد انتقلنا من المزاج التكديسى الى نفمة أكثر تفاؤلا ما قد يقضى بنا الى توقعه ما لموضوع بحثنا من محتوى سلبي . ومن ثم فالتاريخ بخير ، واذن فسيستطيع كل مدع دجال معدود من المؤرخين أن يعتبر نفسه نابغة صفرا فى بناء العلم . ويصبح الحال كذلك لو كان كل امرئ عاقلا ، ولم يكن التاريخ خصوصية من خصوصيات المدارس فضلا عن الحياة ذاتها . واليوم أصبح كل حقل من حقول الدراسة منظمة قومية ودولية هائلة ، وذلك بغض النظر تماما عن صفات المنتج لمنشط تلك المنظمة - وهو شأن كل منظمة - لا يستطيع التخلص من ضغط النسق (System) ومن أمر التحول العام الى الميكنة الآلية ، ذلك التحول الناجم عما لنا من

أوساط عصرية بالغة الكمال تعمل بمنتهى السلاسة . ففي إيماننا هذه لا يشمل جهاز الدراسة التاريخية مجرد الجامعات بما لها من نظام حلقات التدرسي ( Seminars ) والامتحانات والبحوث ، بل يضم أيضا أكاديميات العلوم والمعاهد وجمعيات نشر مواد المصادر الأولية أو تنشيط الدراسات التاريخية الخاصة والصحف العلمية ونشرى المؤلفات التربوية والمؤتمرات ولجان التعاون الفكرى الى غير ذلك . وتبغى هذه الوسائل بل تحتاج أن تكون ناشطة مثمرة ، وهي تطالب بالانتاج الدائم وتحتاج الى المادة التى تعمل بها . فالنسخة المقبلة من الصحيفة التاريخية لا بد أن تملأ ، ولا بد للناسخ من إخراج كتب جديدة الى السوق ، ولا بد لمعهد النشر من أن يمضى قدما فى طريق الابتكار . ولا مفر للمؤرخ الناشئ من اظهار قدراته بمبحث يكتبه أو مقالة ينمقها ، ولا بد لشيوخ المؤرخين أن يظهروا أنهم لم تأخذهم سنة من نوم . والحق أن تلخيص هذا كله فى صورته الظاهرية باعتباره جهازا لشعبة علمية لا يوقع أدنى ظلم بسمو الفكرة ولا يضر بحرارة الحيوية المتأصلة فى الطموح الذى يضطر الانسان المتحضر قسرا نحو ذلك العلم . اذ ما من ريب أن الحماسة « الجموح » الى المعرفة هى الأساس المتين لكل الأشياء ، التى يندرج تحتها كذلك جهاز علم من العلوم . على أنى أقرر فقط أن انتاج أى علم لا يقوم فحسب على الجهود الفكرية الحرة للعلماء ، فانه لكى يتيسر القيام بتلك الجهود لا بد لها من وسيلة اجتماعية تحملها ، وسيلة يزداد أثرها شدة وفعلها قسرا كلما اتقن العلم وأحكم كماله . ذلك أن الطاحون تدور وتطحن ولا مناص لها من أن تطحن . ولكن ماذا تطحن الطاحون ؟

ومن المعلوم أن مناشط المؤرخ يتألف شطر هام منها ، من التنقيب عن المواد وتنقيتها من الشوائب واعدادها للاستعمال . فهى اذن ليست عملية طحن وانما هى عملية تذرية أو غربلة . فان مواد التاريخ لا تتراعى للأعين المجردة فى ضوء النهار . بل ان ماثور الروايات التاريخية نفسها ليست هى المادة التاريخية بعينها ، اذ هى مما تحتويه تلك الروايات . وثم شيء آخر ، فان السبيل الموصل بين المادة والمعرفة لا يبدو فقط أطول وأشد ارهاقا فى التاريخ منه فى شعب العلوم الأخرى ، بل ان هناك أيضا سبيلا مرهقا آخر بين مرحلة عدم المعرفة وبين المادة . أما فيما يتعلق بعلوم الطبيعيات من حيث عدم احتوائها على عنصر تاريخي ، فان المادة فيها تقدم وتحدد وتكون عرضة للملاحظة والمراقبة والتنظيم والتجريب . أما التاريخ فان المادة - بوصفها أحداثا معينة من ماض معين - لا تقدم

الينا . فهي لم تعد توجد بنفس المعنى الذي توجد به الطبيعة . ولكي يستطيع المؤرخ تصور المادة في صورة الشيء الموجود لا محيص له من أن يقوم بقدر مضمّن من البحث والتحقيق ، ينخل به الروايات التاريخية ويفرلها ، قبل استطاعته « الوصول الى معرفة » المادة الفعل لنشاطه : وهي الوقائع . ولاشك أن جميع الظواهر تشير الى أن هذا كله وظيفة تمهيدية ، أو قل عملية اعداد وتسجيل المفردات في قائمة .

واذن فهل كل شيء هنا عدا التوليفة النهائية مجرد « دراسة تمهيدية » فقط ؟ كلا . ففي بحث المؤرخ نفسه ، إن اتقن ذلك البحث ، يمكن نضج المعرفة التاريخية ذاتها . إذ أن تطوير الاستمصار التاريخي وقوة الادراك ، ليس بعملية تترتب على المعالجة المدققة للمادة الفعل ، ولكن التطوير يحدث على الدوام في عملية الحفر ذاتها ، وما تتحقق الاستاذية العلمية في الأفراد بما يقومون به من تركيب وتوليف بل بجهودهم أيضا في مجال التحليل . فلن يتم تحليل تاريخي حق بغير الدأب وتوليف ( Synthesis ) قائم في الذهن . ولا ريب أن امتلاك الباحث فكرة كلية عن التماسك المنظم شرط أساسي لا بد من توافره مقدما حتى في العمل التمهيدى ألا وهو الحفر والنحت .

وهنا تكمن الفلطة . إذ غالبا ما تراح الأتربة عن مادة لا يحتاج اليها أحد ، وشاهد ذلك ما يملأ جراب العلماء بل مخازنهم من المواد المكسدة والمحللة تحليلًا ناقدا والتي ترقد في انتظار من يتولى التوليف . فهناك من المصادر ما ينشر ، مع أنه ليس بالمصادر ، وإنما هو برك راكدة . ومع ذلك بالفلطة لا تدور حول نشر المصادر فحسب ، بل تدور أيضا حول تحاليل المادة بوصفها موضوعا واحدا يدور حوله البحث . فان الدارس المسكين يبحث عن مادة يعرج بها نواجز فكره ، فتقذفه المدرسة بقرميدة من المادة التاريخية .

وغنى عن البيان أن أحسن الروايات التاريخية وأتمها صورة شيء يعد في حد ذاته غير محدود الشكل . فهي لا تمنحنا جنى التاريخ الا متى وجهت اليها الأسئلة . وليس يكفي في السؤال أن يهاجم الرواية مدفوعا برغبة عامة في معرفة كنهها الحقيقي وكيف كانت بالفعل ؟ ( Wie es eigentlich Gewesen ) . ان هذه جملة شهيرة أثرت عن المؤرخ وانك ، فهمها الناس خطأ وأساءوا استخدامها ، إذ انتزعوها ماقبلها وبعدها من السياق الذي استخدمها فيه . الأستاذ عرضا وفسروها على أنها قول مأثور أو مبدأ - ولم تلبث حتى أضيفت عليها نغمة جعلت منها برنامجا ، وهو

وضع يتهددها من حين الى آخر بالتحول الى شعار زائف يقوم عليه البحث التاريخي المجذب العقيم . ولا يتمالك المرء حين يسمع منطوق السؤال : ماكنه الحقيقي وكيف كان (Wie es eigentlich Gewesen) الا أن يتصور أمامه شخصا جالسا أمام حطام اناء للزهور وهو يسأل نفسه كيف كان شكله في الماضي . ولكن القيام بتجميع الأجزاء بعضها الى بعض ليس الا صورة مقبولة للنشاط التاريخي ، شريطة وضع التالي في حسابنا . فالرجل المنشغل بقطع الزهرية المحطمة يكون الكنه والكيف لديه محددا بالفعل في صورة معينة للزهرية حتى ولو كانت الأجزاء مختلطة بغيرها . بنفس الطريقة لابد للكنه والكيف المستفسر عنه في السؤال الألماني ، أن أريد أن يكون له « معنى » ، من أن تحدده مقدما فكرة أو صورة كلية عن وحدة تاريخية ومنطقية معينة تحاول أن نحددها بطريقة أدق واضبط . ولا يمكن أبدا أن تقوم هذه الوحدة في شريحة نقتطعها اعتسافا من واقع جسم الحقيقة الماضية ذاتها . فان العقل يختار من الروايات التاريخية عناصر معينة يؤلف بينها ويركب منها صورة متماسكة تاريخيا ، لم تدرك في الماضي حين عاشها الناس .

وهنا ممكن الخطر من الأسئلة المصوغة صياغة غير مرضية ، فالعلماء ينقضون على المادة انقضا ، ويشرعون على الفور في تحليلها دون أن يعرفوا حقا ما هم عنه باحثون . وغنى عن البيان أن نقطة البدء للبحث التاريخي السليم ينبغي أن تكون على الدوام هي الطموح الى معرفة شيء معين معرفة جيدة بغض النظر عما اذا كان ذلك الطموح يتخذ صورة رغبة في الحصول على فهم فكري دقيق ، أو كان حاجة الى اتصال روحي بحقائق ماضية بعينها . فما لم نضع هدفتنا مقدما في صورة سؤال واضح ، فلن تستجيب لنا أية معرفة ، ومتى كان السؤال غامضا ، لم يكن الجواب الا بنفس الدرجة من الغموض على الأقل .

وغموض السؤال هو المخبأ الذي يتوارى فيه الخطأ ، لا في تعمق الموضوع في أغوار التخصص ، فان الجدول اللانهائي الطامى بالدراسات التفصيلية الذي يمر أمام العين - غير مقروء ولا مرغوب - يصح أن يثير في المرء منا أحيانا تشوقا الى إثارة الجدل والمنازعة حول حدود ما هو جدير بالمعرفة . على أن مرد مثل هذه المضايقة انما هو احساس المرء بعجزه عن التمكن من عالم التاريخ بأكمله . فحدود أحد الموضوعات ليست قائمة في المادة في حد ذاتها ، بل في طريقة استخدام تلك المادة . فان أضيق المؤرخين أفقا لو أن وزامه فئة قليلة تجرى مباحثه لديهم مجرى المسألة الحيوية ، لابد أن يشكّل عندئذ « نحلة » أو طائفة تاريخية كاملة

التكوين . فاما خارج تلك الفئة القليلة فان موضوعه لن يستثير الا اهتماما بالغ الضعف ، ان قدر له أن يستثير أى اهتمام . بيد أن موضوعه الصغير ذاك لو عولج معالجة أفضل لاتسعت حدود أهميته ووصلت الى دائرة أفسح من الأشخاص الذين أثير اهتمامهم . ولو حدثت من الناحية الأخرى أن عولج موضوع ذو « أهمية عامة » معالجة مفرطة في تفاصيلها ، فان تلك المعالجة قد تقتل بسهولة أهمية السؤال عند معظم الناس .

فكل من له الملم جيد بما للمعرفة التاريخية من صفة الامكانية بالقوة لن يضطرب توازنه العقل اذا هو شاهد وفرة ما بين يديه من الأبحاث المفصلة في حد ذاتها . ولكن الاضطراب سيوالى ملاحظته نتيجة لاجساسه بأن قدرا موفورا من ذلك العمل ، سواء أدار حول موضوعات كبيرة او صغيرة ، قد تحول الى انتاج لا روح فيه يكاد يكون ميكانيكيا يحتسا ، وسيجنح أحيانا - ويبدده محك ما للتاريخ من قيمة معرفية أعمق - الى أن يتنفس الصعداء ، ويعكس المثل القائل : يستطيع عشرة من الحمقى الاجابة عن أكثر مما يستطيع رجل حكيم أن يسأل .

ان التاريخ الثقافي أشد تعرضا لهذا النوع من الغموض في الاسئلة من التاريخ السياسى والاقتصادى . ذلك بأن مسائل التاريخ السياسى انما تنصف في العادة بالوضوح المباشر . فان الموضوعات تبرز هنا من تلقاء نفسها . فالدولة مثلا أو أى جزء أو جهاز فيها أو وظيفة لها ، تعتبر شيئا محددا لا يخطئه فهم كل من تقدم لدراستها متخذًا منها أداة لأبحاثه التاريخية ، وهكذا الشأن أيضا مع أية مجموعة من الأحداث تقع داخل إحدى هذه الكيانات ( Entities ) . ويصدق الوضع نفسه أيضا على حالة التاريخ الاقتصادى : اذ فيه يكون أى نشاط تجارى وأى شكل من أشكال العمل وأية علاقة اقتصادية ، هى الأخرى موضوعات محددة المعالم وصالحة للمشاهدة والتقصى ، وان تميزت بميزة خاصة هى أنها - لكى تروق القارئ - تتطلب قدرا من البصيرة والمعرفة الجوانية أكبر قليلا مما تتطلبه الموضوعات السياسية .

على أن الموقف يختلف قليلا بالنسبة للتاريخ الثقافى ، فان هدف التاريخ الثقافى هو الثقافة ، وهذا المفهوم وهو شئ عصى فى المحل الأول ويكاد يكون شعارا أو كلمة سر ( Shibboleth ) لزماننا هذا ، سيظل تحديده بالغ العسر دائما . اذ من المحقق أن فى امكان المرء منا أن يضع أسئلة فى التاريخ الثقافى الحضارى ينصف محتواها وفجوها



## - ٢ -

« ليس لمفهوم التطور الا منفعة ضئيلة في دراسة التاريخ  
وكثيرا ما يكون لها اثر مزعج ومعوق »

يصيح المؤرخ العصري المتلى القلب بالشجاعة قائلا : « اسئلة  
مصوغة صياغة غير كافية ؟ وماذا يهم ذلك ؟ أليس لدينا مفهوم التطور  
والحكمة القائلة بأن من جد وجد greift nur hinein فقط منهما حوافز  
لاستخدام المبضع ، ونحن على يقين بمسيل دم التاريخ من جسد الروايات  
التاريخية دون أن يهمنا الموضع الذي نحدث فيه القطع ؟ »

يخيل لكثير من العلماء أن تطبيق فكرة التطور هو الميسم الذي  
يسمهم بالتضلع في العلم ، وأنه الخاتم المسلم به لحصول البضاعة على  
الاستحسان في السوق العقلية . أفلا يذكر القارى أن أرنست برنهايم  
يرى أن صحة التاريخ كعلم متكامل الأعضاء لا تتم الا في حدود تصور  
الأحداث باعتبارها تطورا ؟ فان كل قطعة من التاريخ تنطوى على تطور ،  
وما يكاد المرء يدرك الهدف المؤقت لذلك التطور حتى يحس أن السؤال  
قد صيغ وأن العالم الاستاذ مستقر على أرض صلبة وأن المسألة انتهت .

وغنى عن البيان أنه لا يخطر ببالي قط أن أنكر صحة مصطلح التطور  
ذاك ومنفعته للعلوم الانسانية . والشئ الوحيد الذي أريد مناقشته هو  
أن المصطلح يحدث شيئا من الضرر بسبب استخدامه بطريقة عمياء غير  
ناقدة وعدم فهم مضامينه المجازية بالقدر الكافي . ونظرا لأن مفهوم  
التطور بصورته غير المحدودة قد تحول عند الناس حين استخدموه الى  
ترياق شاف لكل العلل ، فان العلاج به - شأن كل ترياق - وهمى محض .

وقد حدث قرب نهاية القرن التاسع عشر أن خيل للناس أن العلوم  
الطبيعية بما أحرزت من تطور باهر ، قد أشارت الى الأبد - الى المايير  
السوية للتضلع الحق في العلم ، وأنها فرضت من ثم مناهجها على الفكر  
العصري بوصفها السبيل الوحيد الى المعرفة الحقة . ومنذ تلك اللحظة  
أصبح محتوما على أى نشاط فكري يريد أن يدعى التضلع الاصيل في  
العلم ، أن يدرب نفسه سريما على طريقة الصياغة المضبوطة للمسائل  
وعلى مناهج مضبوطة . ألم يخطط أوجست كونت بالفعل تلك الطريق ؟  
ألم تسلك بعض العلوم - مثل فقه اللغة والاقتصاد وعلم السلالات  
البشرية ( الانثولوجيا ) - ذلك الدرب فعلا ، ثم أليست مدينة كلها  
بسبب ذلك بما حصلت من تطور باهر ؟ وما قد جاء دور أبعاد حقوق

الدراسات عن النسقية في البناء : وهو التاريخ ، الذي هو بمثابة ربة الدار وأم العائلة ، للتخلص مما لديها من آثاء بال ، وإعادة تأييد بيتها على أحدث طراز عصري . فلتنبذ إذن قمامة التفاصيل ، التي لم تعد لها أدنى قيمة من حيث المعرفة بمجرد أن أدت الغرض منها كمادة تجريبية استخدمت في اعداد مخطط القواعد التي يمكن تطبيقها بصورة عامة .

ولكن ما كاد التاريخ يتأثر تأثيرا جديا بمثل هذه المدعيات حتى دوى صوت هذا الشعار *sit ut est aut non sit* : « ليكن كما هو ، والا فلن يكون » . فقد قاوم المؤرخون بطريقة شبه غريزية تلك المطالب التي وجهها أحد أفرادهم ، وهو كارل لامبرخت ، الى العلم الذي يقومون على خدمته . وجاءت النجدة من جانب الفلسفة . اذ حدث أثناء اشتداد الخصومات حول موضوع جوهر المعرفة التاريخية ، أن فلاسفة من أمثال فلهلم فند لباند ، وهنريخ ريكرت ، وجيورج سيميل ، ممن تأثروا بأراء فلهلم دلتاي في السنوات ما بين ١٨٩٤ ، ١٩٠٥ ، أمدوا لأول مرة النظرية العصرية الخاصة بالمعرفة بالدراسات الانسانية بأساس اخصصت به ، وبذا حرروها من كل أثر لتحكم العلوم الطبيعية في معاييرها . فقد أوضح هؤلاء الفلاسفة أن المعرفة التاريخية مختلفة في طبيعتها وتكوينها اختلافا أساسيا عما للعلوم الطبيعية من معرفة ، وأن علم التاريخ محتوم عليه التقصص والزوال التام ما لم يقصر هدفه من المعرفة على التفاصيل النوعية المندرجة تحت الأحداث نفسها ، وأن قصر مصطلح العلم قصرا تاما على المعرفة بالعام معبرا عنها بالتصورات المجردة ، يعد من قبيل المصادرة على المطلوب . ( \* )

ومنذ تلك المعركة التي نشبت قبل ثلاثين سنة سار التاريخ في سبيله من غير عائق يصوقه ، لا تزعجه أية مطالب منهجانية Methodological لا تستطيع طبيعته تلبيتها . والواقع أن التاريخ لم يداخل جوهره أى تغيير ، اذ أن طبيعة منتجاته ظلت على ما هي عليه . غير أن هذا الثبات نفسه ينطوى على أقوى الأدلة على ما لوجوده المستقل من ضرورة كأحد العلوم الانسانية . وذلك أنه اذا كان التاريخ طولب بأن يصبح علما مضبوطا وإيجابيا ، فما الذي حال دون تطبيق تلك العملية عليه في مدة جيل كامل منذ أن نفخ في البوق بالدعوة الى ذلك ؟



ومن الواضح لدى كل من يوجه أى التفات الى التطورات الحديثة فى حقل نظرية المعرفة (١) ، وذلك حدث فى ألمانيا على الأقل - وهى البلد الذى درست فيه هذه المسائل دراسة التقصى والاستيفاء التام - أن وجهة النظر القائلة باستقلال العلوم الانسانية Humanities تجد من يدافع عنها بيقين أقوى واقتناع أبلغ ومضامين أكثر مما بدا فى اليوم الذى ألف فيه ريكتر كتابه « حدود تكوين مفاهيم العلوم الطبيعية » *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* بل الواقع أنه يبدو أن القيام بمحاولات جديدة للتقارب إنما تجيء فى الغالب من جانب العلوم الطبيعية التى لم تغفل نظرية الضبط والدقة لديها من التعديل فى الحين نفسه (٢) .

وبالرغم من ذلك ، فإن وجود تصورات مجردة واضحة عند الفلاسفة الثقافيين تتعلق بطبيعة العلوم الانسانية ، ليس معناه أن أغلبية المؤرخين على علم بتلك الحقيقة . فلو تأمل المرء مصطلح « التطور » بمعناه اليومى الدارج ، لا تضح له أن الأبحاث العلمية فى التاريخ لا تزال بالقطع واقعة تحت التأثير الدائم القوى لفكر العلوم الطبيعية ، وأن التاريخ يروح تحت أقال قدر معين من سيادة العلوم الطبيعية عليه ، وأن لغة التاريخ على ما ينطق بها رجاله لها نبرة ليست صادرة من طبيعته وإنما تمت الى العلوم الطبيعية بأكبر سبب .

إن فكرة التطور باعتبارها الوسيلة لفهم العالم ترجع أصولها الى حقل الفكر التاريخى أكثر منها الى العلوم الطبيعية ، وقد بدأت الطلائع لرائدة لذلك على يد الفلسفة الفرنسية أبان القرن الثامن عشر . ويعتبر ولتير وتبرجوه وكوندورسيه أول من رأى أن العمليات التاريخية الكبرى ن هى الاتحولات تدريجية أو تغير مستمر ، أى تقدم . وكان هذا الراى نقلا صريحا على الفكرة المتسلطة فى ذلك الزمن ، وهى القائلة بأن أهمية كيانات التاريخية ينبغى تفسيرها على أنها شكلت تشكيلا واعيا متعمدا . ل أن الفكرة التى تقول بأن المواقف والظواهر الثقافية يلم بها تطور مال تدريجى غير متعمد ، برزت بقوة وأصبحت أغنى من حيث المحتوى أعمق من حيث المعنى عند كل من هررد وأصحاب المذهب الرومانسى من

الألمان وأخيرا عند هيجل . ولم يلبث مصطلح « التطور » أن حل رويدا رويدا في النصف الأول من القرن التاسع عشر محل كلمات أخرى مثل التحول والتغير والتقدم . على أن هذا المصطلح ظل في جملته مثاليـ صرفا ، لا ينطبق على اشكال الطبيعة المحسوسة ، وإنما على الفكرات الذهنية المجردة (٣) . وتصور الناس أن مجموعة ما من الظواهر ان هي الا كيان قائ بذات جوهره ومعناه . فأما التغيرات المتعاقبة التي يراها المرء في حيا ذلك الكيان ، فكان الناس ينظرون اليها على ضوء المعنى الذي يربطه المرء بالكل مجتمعا . وبذلك اتخذ المجموع الصورة التي يجب أن يكون عليها من حيث التمشي مع ذلك المعنى ، وسميت تلك العملية باسم التطور

وبعد هذا اتحد مفهوم التطور مع مفهوم « الكائن العضوى الحى Organism » ، الذى وجد فيه أداة تكمله . كما أن الأصل فـ الكائن العضوى الحى كمفهوم، ولفظة العضوى مستخدمة كمنتهى ، لا يعود الى العلوم الطبيعية العصرية (٤) . وإنما هو المجاز العريق فى القدم الذى تهـ له حتى فى الأساطير الميثولوجية والحكايات الخرافية نفسها تحويل تكوير الجسم البشرى الى أشياء مجردة التماسا للتمكن من فهمها . فلو جـ تسمية « الكائن العضوى الحى » بأنه مفهوم أو صورة مجردة ، فإن مد البحث عند ذلك يكون بيولوجيا بدائيا وميثولوجيا . وتتطلب الصور المجردة لتطور أى كيان عضوى درجة كبيرة من الواقعية اذا أريد لها أـ تعمل كأداة معرفية Cognitive ذات كفاية . ولا بد للمرء من الايمان بوجود الكيان الذى يحدث فيه التطور ذو النمو الباطنى . وجب أن هـ الايمان موجود ضمنا فى المجاز القائل بأن الميول الفطرية هى العسواء التى تحدد عملية من العمليات .

ثم جاء فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، النصر العظيم الذى أحرزه مفهوم التطور فى العلوم الطبيعية . على أنه لم يستو عرشه الأبدى الا حين اتخذ شكله البيولوجى العصرى بوصف كونه نظـ التطور الداروينية . وقد خلب مفهوم التطور الداروينى الباب أجيـ بأكملها ، كما أنه تغفل فى كل تواحى تفكيرنا . وبلغ من شدة الحدـ ذلك المفهوم وبالنقطة قوته باعتباره فرضا سهلا مسلما به ، أن صار له الدوام نفوذ تتأثر به عقول الناس عن وعى أو عن غير وعى ، كلما حاو بحث مجرى طبيعى للحوادث من حيث علاقتها ببعضها ببعض أما المفهوم الأول الغامض والنظرى للتطور فقد وسعت حدوده الآن بفضـ

الناحية البيولوجية للمفهوم . فهو اشبه الأشياء بالصدى الذى يدوى فى ابهاء قصر اللاتيران : فتمت رنت النغمة المفردة التى أسسوها التغير والتحول وتعاقب المراحل رجع لحنها وتر التطور (٥) . فكل موقف وكل علاقة - فى المجتمع كانا ام فى الطبيعة - يعرضان نفسيهما علينا باعتبارهما أولا وقبل كل شيء بعض ثمار التطور . وبلغ من شدة شيوع تلك الكلمة ان أخذت تبذل . وأخذت تفقد ما لصورتها الخيالية المليئة من مضمون ضخم ، بحيث أصبحت - بلا تفكير - بديلا مبهما عن العلية الأولية فى صورتها العامة دون وضع المحتوى المنطقى لهذه الفكرة موضع الاعتبار .

وهناك بعد هذا من انصار مذهب التطور من عرفوا بالمهارة والحذق ومن لا يرون أية الغاز فى التاريخ العالمى ، الذى يقرعونه مجهزا وميسرافا صحيفة الروايات التاريخية ، وذلك لأنهم يملكون فى جيوبهم المفتاح الذى يفسر كل فرق بين العصور وكل تداول بين الدول والثقافات . فهم يصدقون دون أدنى رهبة الى دس مفتاحهم السحري العجيب فى أقال الماضى السبعة ، فينجحون ويصلون الى مآربهم . فترى ما يجرى فى العالم يتحول فى أيديهم الى أبسط شيء على ظهر البسيطة . ان هؤلاء هم الرجال الذين يقدمون بكل تفاؤل على الاجترار على تاريخ البشرية . وينشرونه أمام الأنظار فى صورة مهرجان يلتقى صيحات الاستحسان العالية . فما أعظم النجاح الذى لقيه من الجمهور الصام الكاتب الانجليزى هـ.ج. ولز بكتابه(\*) معالم تاريخ الانسانية Outline of History ، ومن بعده الكاتب الهولندى هندريك وليم فان لرون بكتابه « قصة البشرية » ، Story of Mankind ، ولكن ماضى البشرية لم يكفهما . فانهما رغبة فى الحصول على الصورة الصحيحة الشاملة رأيا أن يمهدا له بتاريخ هذا الكوكب الأرضى وتاريخ الحياة عليه . وهكذا يمتعنا بحمام البخار الذى تكثفت فيه مادة الأرض . وهى وان بدت فكرة سعيدة موفقة ، الا أنها فى الحقيقة سوء فهم لطبيعة المعرفة التاريخية .

---

\*وله ترجمه كاتب هذه السطور ونشرته بهذا الاسم لجنة التأليف والترجمة والنشر فى أربعة مجلدات ضخمة . ومع احترامنا لراى المؤلف نؤكد أنه من أمهات الكتب التاريخية وتنظم فى الحكم عليه والتقدير له الى رأى أستاذنا المرحوم المؤرخ محمد شفيق حربال وغيره من كبار الاساتذة الذين كانوا يرون هذا الكتاب وعاء ضخما وحي من المعلومات مالا يستغنى عنه أى دارس للتاريخ وأنه لا يمكن أن يعد مؤرخا ولا عالما الى انسان احترف التاريخ ولم يقرأه ، مهما علا كعبه فيه ومهما حصل فيه من الدرجات العلمية . ( المترجم ) .

ذلك أن أحداث علمي الجيولوجيا والحفريات إنما المعول في فهمها هو أداة ذهنية أخرى غير التاريخ ، وهذه الأدلة هي بالذات العلم الدقيق المضبوط المركز البؤرة على نوع مخالف من المعرفة . ولا ينتج المزج بين الاثنين إلا مخلوقا هجيناً يربك العقول .

ورب قائل يقول : أن هذه ليست إلا المؤلفات الشعبية التي ألفها الهواة ، وهي تزود الجمهور العام بما يطلب ، ولكن ذلك ينطوي على التقليل لخطر لقيمة الجمهور العام وأهميته . فإن علم التاريخ إذا لم يؤيده سوى هيئة علمية ضئيلة العدد من العلماء ، متوارية عن الأنظار ، يصبح عرضة للخطر : إذ لا بد له أن يؤسس على أساس ثقافة تاريخية هي ملك حلال لكل إنسان مثقف . غير أن هذه الكتب إنما هي شاهد على أن الاهتمام العام بالتاريخ يتعرض لتوجيه مريب في عصرنا الراهن . وليت الأمر اقتصر على ذلك : فإنها تساعد على تحديد طبيعة ذلك الاهتمام ، وذلك أيضا بسبب مالها - أعني الكتب - من صفات واضحة لا تخفى على النظرة الفاحصة . ولكن تقاليد أوروبا ورواياتها التاريخية ، لا تزال تقدم إلينا ما يبطل فعل تلك الكتب . أما أمريكا ، فإن كتابا مثل « العقل في طريق التكوين » *The Mind in the Making* من تأليف ج. هارفى روبنسون ، وهو من عمل مؤرخ للثقافة جاد في نزعه ، إنما يعتبر حتى في دنيا العلم والعلماء كتابا قيما يحوى بيانا هاما لما في عصرنا الزاهن من معرفة ، وإن بنى على نزعة تطورية باللغة السذاجة .

وهناك أيضا كتاب كثر استخدامه هو « المرجع في المنهج التاريخي وفلسفة التاريخ الذي ألفه ارنست برنهايم (\*) » ، وقد أسهم بدون ريب أسهاما غير قليل في نشر فكرة سطحية عن «التطور» بين جبهة العاملين في علم التاريخ أجمعين . فإن برنهايم كما يعلم كل دارس للتاريخ ، يقسم التاريخ إلى سردي *Referierende* ، وتعليمي نفعي *Pragmatische* وتطوري *genetische* تبعا لأنواع الدافع نحو المعرفة الذي يولد الرغبة في التاريخ . وليس هذا مقام الدفع الجدل العابر بأن مثل هذا التقسيم ينبغي أن يعد ، من أكثر من ناحية واحدة ، خادعا وغير منطقي وغير قابل عمليا للاستخدام . ومن حسن الحظ أن فلهم باور الذي أخذ

عمله الموجز (٦) يحل عند كثير من العلماء محل برنهايم ، يذكر أن هذه الأشكال الثلاثة المقترحة للدراسة التاريخية لا تعقب احداها الأخرى في الزمان ولا تتفوق احداها على الأخرى في النوع . على أنه يحتفظ بذلك النسق على الرغم من هذا ، وقد اتخذ ليبنتز لنفسه أساسا ثلاثيا جعله سببا في الرغبة في المعرفة التاريخية : « يطلب في التاريخ ثلاثة أشياء : أولها ، الرغبة في تعلم المعرفة بأشياء فردية ، ثم السنن والمبادئ التي تنفع الناس في الحياة قبل كل شيء ، وأخيرا ، أصول الأشياء الحاضرة التي نستخرجها من الماضي » ، وذلك نظرا لأن خير وسيلة لفهم الأشياء جميعا هو تقصي أسبابها (٧) . والنقطة الأخيرة تعكس إلينا تماما ما يسميه برنهايم باسم « النظرية التطورية إلى التساريف » Genetische Geschichtsbetrachtung فهناك على سبيل المثال حالات تمت إلى « التكوين » بسبب : منها الفكرة التي يعمل بها المتوحش أصل الأنواع بواسطة الميثولوجيا ( أى علم الرطازات ) ، وهناك مؤرخو الحوليات عند اليونان الذين يروون الأنساب ويحكمون عن تأسيس المدن ، وهناك حيروdot حين يحاول معرفة : « السبب الذي من أجله خرجوا للحرب » ، ويخيل إلى أن برنهايم حين جعل في الامكان التبادل بين التكوين كمفهوم بفكرة التطور قد وقع في خطأ مزدوج . فانه يخطئ الحكم على القيمة المعرفية الكاملة للأدوار القديمة للدراسات التاريخية ، ويبالغ في تقدير قيمة دور الفكر التاريخي العصري ، كأنما يتواصل قيام الأخير على مبدأ أعلى لم يكن معروفا في الأزمنة القديمة .

على أن أهم شيء هنا ، أن نفهم بوضوح ما يشمله مصطلح التطور وما لا يشمله عندما يطبق على مسألة تاريخية معينة . ولن ينكر أحد أن في الامكان الاستفادة منه في فهم الظواهر الواضحة المعالم والحدود . فهناك على الأقل منطقة واحدة للتاريخ ، يبدو فيها التطور - لو خففت فكرة الطفرات من غلوائه - مسيطرا تمام السيطرة : هي تاريخ الملابس . اذ من المحقق أن هذا التاريخ يحتوي نوعا من الانتظام البيولوجي الذي يحدد تطور الأشكال ، غير متأثر بمواهب أى فرد من أفراد المجتمع ولا رغباته ولا مصالحه واهتماماته . والعادة الجارية أن تاريخ نظام من النظم أو شكل من الأشكال التجارية ، أو جهد من جهود الدولة يمكن فهمه دون الكثير من الاعتراض تحت « مفهوم التطور » ، وهو نافع أيضا في تاريخ الفلسفة والأديان والآداب والفنون . ومع ذلك ، فإن مفهوم التطور حتى في الحالات التي يكون فيها بالغ المنقصة ينطبق - مع

استخدام أكبر من التحفظ - بصورة أقوى في المجال الذي يسود فيه بلا منازع: واعنى  
إبه حقل البيولوجيا.

ذلك بأن العالم البيولوجي يتصور في أى كائن عضوى حى أنه شيء  
مستقل له ميول وراثية معينة ، فهو يتصوره شيئا يتوالد بالانتشار ،  
فيصبح من ثم خالدا من حيث تركيبه الجوهري ، وأنه فى ثنايا ما يلم  
بأعضائه وأشكاله ووظائفه - من تحولات نشئية تطورية نوعية ( \* )  
Phylogenetic - إنما تحلده البيئة التى يعيش فيها . ونتيجة  
لطول المدة التى استغرقتها العملية التطورية النوعية ، فإنه يبدو أن  
تنوعات هذه المؤثرات الخارجية توازن بعضها بعضا من حيث تماثلها العام  
وتكرارها ، بطريقة يمكن معها اعتبار عامل البيئة مؤثرا دائما وسويا  
يسير متناغما مع الظروف الداخلية الداعية الى « التطور » فى اتجاه  
معين . على أن المرء ما يكاد يتأمل دورا منفردا من أدوار عملية تطور النوع  
من ناحية صلفته التطورية الفردية ( أى بصارة أخرى بمجرد نظرة الى  
الموضوع البيولوجي من الناحية التاريخية ) حتى يتبين له أن هذا  
الوضع لم يعد صحيحا . وعندئذ يتجلى المجموع الكلى لجميع المؤثرات  
الواردة من الخارج ويبرز نفسه فى صورة مجموعة متتابعة ومتفاوتة من  
الاضطرابات الكبرى والصغرى التى تلم بحالة الكائن العضوى ، وهى  
الاضطرابات التى تلغى فى الواقع الاستقلال المنعزل أو التماسك الداخلى  
الذى يتصور المرء منا عادة وجوده فى أى شيء . وعلم الأحياء يتجه من  
ناحيته المنهجية فحسب ، الى أن الكائن الحى ينبغى أن يعتبر شيئا منفصلا  
عن بيئته ، ويذهب كذلك الى أن الاعتماد المتبادل بين الشيء وبيئته ليست  
له الا أهمية رمزية وأنه ينبغى اعتبار تطوير الشيء عملية عليا مغلقة .  
وثمة شيء لابد . من اصابه ، هو أنه ليس هناك بين البلايين من المؤثرات  
الخارجية واحد لو أخذ بمفرده لوجد مرتبطا ارتباطا عاليا بالممكنات  
التطورية للكائن الحى .

والظاهرة التاريخية لا تتيح لنا أن نحددها تحديدا تصوريا فاصلين  
اياها عن بيئتها فصلا تضمن لها معه السلامة من الضرر . فإن هى  
عوملت على أنها شيء بيولوجي بالطريقة التى وصفناها لتونا ، انتقمت  
لنفسها على الفور . إذ أن الدراسة المنهجية تنهار عند ذلك . لأنه إذا

---

(\*) التطورية النومية : هى الخاصة بتطور النوع جملة . والتطورية  
الفردية ( Ontogenetic ) : هى المتعلقة بتطور الفرد .

كان في إمكاننا أن نحدد تحديدا موضوعيا ماذا تكون المعطيات Data التي تكون « الغار » بوصفه ظاهرة فليس في إمكان المرء أن يحدد موضوعيا أى المعطيات التاريخية ينتسب الى الظاهرة المسماة بالاصلاح الدينى وأياها لا ينتسب . وهذه الاستحالة ليست ضمنية فى الطبيعة المجردة للظاهرة ، بل هى فى النظرة التاريخية إليها . وهو أمر يصدق على أى فرد تاريخى حقيقى صدقه على أى مفهوم عام . فلو أخذنا لوثر على أنه مثل للنوع البيولوجى المسمى « الانسان » لوجدناه محددا تحديدا دقيقا ، أما لوثر كظاهرة تاريخية فهو بعيد عن التحديد بل هو غير قابل للتحديد شأنه فى ذلك شأن « حركة الاصلاح الدينى » سواء بسواء .

والن فليس فى الإمكان مقارنة هذا الشيء البيولوجى حتى ولا من ناحيته التطورية الفردية . كما أن من المحال تماما على التاريخ الانتقال من الناحية الفردية لاحدى الظواهر الى الناحية التطورية النوعية ، واذا تصور المرء كائنا تاريخيا مستديما على كثر العصور ، كالرجل الفرنسى مثلا ، فان الفكرة الخاصة بذلك ، وهى التى لايمثلها أى فرد أو أى شيء بمفرده الا تمثيلا ناقصا ، انما تكمن فى جماع الظاهرة المتضمن فيها بأكمله ، على حين أن فكرة الكائن البيولوجى المتمثلة فى « الغار » تتحقق فى كل فأر على حدة . وعندما يعد المرء كائنا تاريخيا كهذا مستديما على مر العصور « كائنا عضويا حيا » ، فالواقع أنه عندئذ يستخدم مجازا من مجازات الشعر . ولا اعتراض على هذا من وجهة نظر العلم والعلماء ، بل الواقع أن العلماء لا يستطيعون الاستغناء عنه ، وذلك لأن اللغة نفسها تزدهر وتثرى بتلك المجازات .

فاذا انتقل المرء خطوة أخرى وأضفى على كائن عضوى تاريخى كهذا ميولا فطرية توجه تطور ، فإنه يكون كمن غاص الى ركبتيه فى مباحث فلسفة العلة (Teleology) . وذلك لأن كائنا عضويا كهذا على عكس أى كائن عضوى بيولوجى ، لا يعتبر متماسكا الا بقدر ما له من هدف . ومع ذلك فليس لدينا من اعتراض نعترض به على ذلك : فالتاريخ طريق غائى (نهائى) للفكر بكل معنى الغائية وذلك لأن الشيء الوحيد الذى تسمح به عقولنا هو وضع تفسير غائى لمجرى التاريخ . ومع ذلك فلو حدث أن محك البيولوجيا طبق على هاتين الفكرتين السكليتين : « الكائن الحى التاريخى » و « التطور والارتقاء التاريخى » ، لظهر على الفور أن الفكرتين مشوهتان بل مقتطعتان قسرا فى واقع الحقيقة . ورغم ذلك يتبادر الى أذهاننا السؤال التالى : ألم تحتفظا على ذلك بقدر كاف من القيمة العملية للتاريخ لاحتاج معها الى تبنيهما ؟ الواقع أنه بالتحليل

الكامل يتجلى أن ذلك يعتمد على السؤال التالى : الى أى حد لا يزال التطور - كمجاز - قابلا للتطبيق وقادرا على أحداث أثره ؟

وقد أسلفنا لك أن الظاهرة التاريخية هي فى حد ذاتها أقل قابلية للتوحيد والفصل عن بيئتها من الظاهرة البيولوجية بكثير . وما نابليون الا ظاهرة تاريخية لو نظر اليه فى العالم الذى عاش فيه . ولا يستطيع المرء أن يفكر فى ذلك العالم بغير وجوده اطلاقا ، حيث يتعذر عليه أن يعزله جزئيا باعتباره تاريخيا حيا ، على نفس الشاكلة التى يعزل بها الى حد ما « الفار » ككائن عضوى ، فى احدى التجارب التى ترمى الى دراسة اثر نوعى محدد داخل اطار علاقة مغلقة . ويصدق ذلك أيضا بنفس الدقة لو أننا بدلا من نابليون تناولنا مفهوما عاما كمفهوم « الرجل الفرنسى » مثلا . وغنى عن البيان أن كل علاقة تاريخية تظل على الدوام علاقة مفتوحة . ولن يعنينا فى كثير ولا قليل ما قد أحصيه من الظروف والدواعى التى أدت الى قيام نابليون بحملته على روسيا ، فان العلاقة التاريخية التى أميزها عندئذ لن تبرح على الدوام مفتوحة لاضافة أفكار جديدة بمجرد أن يبدأ عقل فى استنباطها . ذلك أنه ليس هناك أية كائنات عضوية تاريخية مغلقة .

وعلى الرغم من ذلك ، فأننا حتى لو فرضنا أن من المرغوب فيه النظر الى الدول والثقافات بوصفها كائنات عضوية حية بالمعنى التقريبى الذى يجوز به ذلك الفرض ، فهل يكون هناك أى معنى للحديث عن تطور الميول الفطرية ؟ على أن البيولوجيا من الناحية الأخرى تستطيع الى حد ما التمييز بين تحقيق الممكنات الفطرية وظهور المؤثرات الخارجية المعوقة التى تضر بعملية « التطور » . ولو أخذ هذا التمييز بالدقة اللازمة ، فانه هو نفسه لا يجد أساسه العقلانى Rational الا فى وجهة النظر القائمة على مباحث الفلسفة الغائية ( \* ) . ومع ذلك ، فان هذا الحد الفاصل بين الأمرين على ما يشوبه من عيب لن يستطاع اتخاذه على الإطلاق فى حالة الظواهر التاريخية . وذلك لأنه فى كل احتكاك بين إنسان وإنسان ، وبين الإنسان والطبيعة لو نظر الى أى شيء نظرة تاريخية لاعتبر مؤثرا واردا من الخارج . فكلما تلاقى عنصران فى التاريخ أى كلما حدثت فيه واقعة ، تلاقت معا أعداد لا تحصى من المؤثرات التى لا علاقة سببية بينها . فان الخط العلى الصاعد الذى جعل الأمير ولیم

(\*) الفلسفة الغائية (Teleological) الفلسفة القائلة بأن كل شيء مقصود به غاية معينة . ( المترجم )



أورانج الثاني يزور ديرين في سبتمبر ١٦٥٠ والخط الذي جعل فيروس الجدرى الفتاك موجودا هناك في ذلك الوقت نفسه بالضبط ، لا يلتقيان أحدهما مع الآخر الا في حدود المحرك الأول Primemover فكل مؤثر يجرى من الخارج انما هو عامل يباعد الشيء عن موقفه السابق والعالم البيولوجي الذي يعد ذلك من ناحيته أيضا أمرا صحيحا من حيث الأساس ، مستطيع أن يعد المجموع الكلي لهذه الموقفات عاملا واحدا في الناحية التطورية النوعية Phylogenetic وذلك نظرا لما هي عليه من تشابه وثبات . فهو يعتبر قيام بعض الظروف الثابتة المعينة شرطا جوهريا لوجود الكائن الحي . غير أن المؤرخ لا يستطيع أن ينحو ذلك المنحى . ذلك أن كل مؤثر يعد عنده داعية للتعويق . ونتيجة لذلك يكاد مفهوم التطور أن يصبح أداة تثبيت ذات قيمة مشكوك فيها . ومما يوضح لنا هذا الرأي ، أن تصور قيام دراسة لحضارة المكسيك أو بيزو . فان أحدا لن يعد وصول بيزارو أو كورتيز ( \* ) عاملا في ذلك التطور : بل الواقع أن وصولهما هو الكارثة التي وقعت على رأس تلك الظاهرة بأكملها (٨) . ورغم ذلك فان تلك الكارثة لا تختلف في الواقع الا من حيث الكم عما لا حصر له من الأحداث التي حددت قبل ذلك « تطور » هاتين الحضارتين فهما بدورهما يعتبران نقطة الدوران أو تغيير الاتجاه ان لم يكن السبب هو كارثة نجمت عن شيء سبقهما . فكل تطور تاريخي لا يخرج عن كونه نتيجة لنقط دوران أو اتجاهات جديدة ، وهي تنوعات تحدث في كل لحظة مفردة .

وفي مستطاع المرء منا بسهولة التحدث عن تطور النظام السياسي بانجلترا أو السويد أو الأقاليم الهولندية المتحدة . ونحن نستطيع أن نرسم في كل من هذه الدول الثلاث على كر حقبة التاريخ ، العلاقة بين السلطة المركزية والأرستقراطية وهي تتبرجح في تعاقب يكاد يتصف بالانتظام . فما يكاد يجيء حكام أقوياء يعززون السلطة المركزية ، حتى يعقبهم خلفاء ضعاف أو عديمو الأثر أو يخلفهم انهيار تام للسلطة المركزية بحيث استطاعت الأرستقراطية المرة بعد الأخرى ، استرداد مواقعها على حساب تلك السلطة . ونتيجة لذلك نشأ من توازنات القوى ما قد يميل المرء الى تسميته بثمرات التطور . على أن الواقع أن كل واحد من هذه التفورات جاء نتيجة لظروف تعد عرضية بالنسبة الى ذلك الكائن العضوى الحى المزعوم الذى أثرت فيه (٩) . مثال ذلك أنه لم يكن من المفهوم ضمينا

(\*) هما الفاتحان الأسبانيان اللذان درسا هاتين الحضارتين .

فى اى اتجاه يذهب اليه القانون الدستورى الانجليزى ، أن يكون كل من  
وليم الفاتح و هنرى الثانى وادوارد الأول وادوارد الثالث حكاما ذوى براعة  
وكفاية يتولى كن منهم الحكم مدة طويلة نسبيا . وأن تعقب كلا منهم مدة  
من الحكم الضعيف السيق نتيجة لمعز حامل التاج وقلة اقتداره . وهناك  
بالمثل معوقات خارجية مثل الوفاة المبكرة التى لقيها جوستافوس  
أدولفوس وشارل العاشر جوستافوس ومارترب عليها من وصاية على العرش .  
وفضلا عن ذلك ، فإن الوفاة المبكرة التى ذهبت برئيس الجمهورية  
الهولندية وليم الثانى وانقطاع نسل وليم الثالث واختفاء جون وليم  
فريزو من الميدان وهو المرشح لرئاسة الجمهورية ووفاة وليم الرابع ،  
أحداث لا علاقة لها بطبيعة الجمهورية الهولندية . ولا مراء أن كل حقيقة  
من حقائق الانساب هذه تعد معوقا خارجيا . وكلل منها أثر هام فى عملية  
تطور الدولة التى تأثرت بها . ولو أخذت هذه الأحداث مجتمعة ، لا وشكت  
أن توميء الى وجود ضرب معين من الحركة المنتظمة المقيدة ، وهى ظاهرة  
مترجحة قد تفرى مؤرخا مهلا غير مكتوث بصوغ قاعدة تنص على أن تطور  
أى نظام سياسى يحدده جزئيا التعاقب المتبادل بين فترات قوة السلطة  
وضعفها بصورة يمكن توقعها مع قدر معين من الانتظام . وعندئذ يبقى  
ذلك المؤرخ وهو أشبه الناس بالمسك بقشرة البيضة الفارغة ، على حين  
يلوح غيره كمن يلو ك نصف بيضة المعرفة الحية . ولا حاجة بنا أن نقرر أن  
القيمة المنطقية لمفهوم كهذا عن « التطور » هى العدم أو أقل من العدم ،  
وفضلا عن ذلك ، فإن قاعدة من هذا القبيل لن تحمل باعتبارها معلومات  
تاريخية ، ولن تصلح للاستعمال على الإطلاق .

وبناء على هذا ، فلو طبق على التاريخ مفهوم التطور بالمعنى البيولوجى  
لاصبح معوقا ينحرف بنا عن الفهم الصحيح . فهو فى صميم ذاته لا يصل  
الى حد الاقتناع الكامل . بل انه لو حدث أن أقفل المرء احدى عينيه  
التاريخيتين أقفالا محكما ، لظل ذلك المفهوم ذا أهمية محدودة ومشروطة .  
ولو أخذناه بمعناه المجازى الكامل لوجدناه غير قابل للاستعمال تقريبا .  
وليس لادراك ذلك من معنى سوى علم امكان الاستغناء عن الحقائق النوعية  
فى تفسير أى لفظة صغيرة من فلفذات التاريخ .

ولن نبحث هنا - تشبها مع اتجاه شبنجلر - فيما اذا وجب التخل  
عن تطبيق كل تفسير على ونبهه مع مفهوم التطور فى صورته الدقيقة .  
فمن المعلوم أن مبدأ العملية يمر فى هذه الآونة فيما يشبه الازمة من حيث  
موضعه فى نظرية المعرفة . ويلوح أن المبالغة فى التضييق على استخدام  
ذلك المبدأ باعتباره أداة ادراكية انما يحمى مع شئ من رد الاعتبار

الى ما ينسب الى أرسطو والمدرسانيين ( الاسكولائيين ) من التمييز القديم بين « العلل المادية والحركة والغائية » ( \* ) . ومهما يكن الأمر ، فإن المعرفة بمعناها التاريخي قلما دلت على الإشارة الى وجود عليّة مغلقة اغلاقا قاطعا . اذ المعرفة على الدوام ان هي الا فهم للعلاقات والقرائن المسماة بالسياق . وفي رأيي على الدوام أن هذا السياق مفتوح دائما ، ومعني ذلك أنه ربما لم يمثله أبدا مجاز الحلقات التي تؤلف احدى السلاسل ، ولكن تمثله فقط صورة حزمة من العصي مربوطة ربطا غير محكم ، ويمكن اضافة أغصان رفيعة جديدة اليها ما دام الحبل الملفوف حولها يتسع لذلك . ولعل التمثيل بباقة من الزهور البرية أنسب من التمثيل بحزمة العصي . فان الفكرات المبدئية التي تضاف الى المعنى الكلي الذي يحتويه سياق تاريخي انما تشبه في تنوعها وتفاوت قيمتها أزهارا جديدة ضمت الى باقة الزهر : فكل زهرة جديدة تغير من شكل الباقة بأكملها .

### - ٣ -

« تكابد ثقافتنا المكروه ان وقعت كتابة التاريخ التي تقصد الى جمهور أكثر عددا ، في يد كتاب يسوقون التاريخ في صورة جمالية عاطفية ، تدفعهم اليها حاجة أدبية ، وتعمل بوسائل أدبية ، وتهدف الى تأثيرات أدبية . »

ليس بين العلوم علم يفتح الأبواب على مصاريحها للجمهور العام كالتاريخ . وليس بين العلوم الأخرى ما يتم فيه التحول التدريجي من الهاوى صاحب الفراغ الى المحترف بمثل ما يحدث في التاريخ . كما أنه ليس ثم شيء لا يحتاج الا الى القدر الضئيل من الدراسة التمهيديّة المنطوية على التضلع في العلم مثل التفكير التاريخي والنشاط التاريخي . ذلك أن التاريخ أرسخ على الدوام تاصلا في الحياة منه في المدرسة . بل أن النظام المدرساني ( الاسكولائي ) في العصور الوسطى لم يفسح للتاريخ مكانا ، اذ أنه تولد عن تاريخ القسم الأحدث من العهود القديمة . فالفنون الحرة السبعة والدراسات الكبرى الثلاث التي توجت تلك الفنون : اللاهوت والقانون والطب - هي الجذع الذي انبثقت منه معظم الفروع العصرية

(\*) العلة المادية : هي المادة التي يتشكل منها شيء .

والعلة الحركة : (أو الفاعلة) هي ما يدفع المادة الى التشكل . والعلة الغائية : هي

الغاية أو الغرض الذي من أجله يعمل شيء ( المترجم )

للدراستات أثناء احدى عمليات التفريع والتخصص . وليس التاريخ كذلك فالتدوين التاريخي ينبجس كلما صار لأحد الأدوار الثقافية مركزه الروحي . فى ساحة السوق مثلا أو فى مبنى الدير أو فى بلاط ملك أو خيمة قائد أو فى غرفة انتظار أو دار احدى الصحف . وهنا تتجلى حقيقة ثابتة ، هى أن دراسة التاريخ لم تكن ترتبط يوما ما بالفنون الحرة ، وهذا معناه أنه لم يلق الا أضعف أنواع التمثيل والعناية فى الجامعات حتى بعد العصور الوسطى ، ذلك لأن نظم التعليم بها ظلت حتى أمد قريب متأخر فى القرن التاسع عشر ، قائمة على نماذج العصور الوسطى وطرائقها . فمنذ بداية عصر الحركة الانسانية الى الحركة الرومانسية لم ينبغ بين مشاهير المؤرخين الا عدد قليل من رجال الجامعة الاكاديميين . ولا يكاد المرء يعث على انتاج جامعى وحيد بين الاعمال التاريخية الكبيرة فى تلك العصور ولا تزال شخصية السياسى المؤرخ تظفر فى انجلترا بقدر غير قليل من الأهمية .

على أن القرن التاسع عشر قد أحدث تغييرا ضخما فى الطريقة التى يدرس بها التاريخ ، فأوجد تبعا لذلك تغييرا بنفس الدرجة من الضخامة فى طبيعة العلم التاريخى بأكملها . فمنذ نهاية القرن الثامن عشر أصبح التضلع العلمى بصفة عامة مقوما من مقومات الثقافة ، والمجتمع يشارك فى بنائهما بأكثر مما كان يشارك قبل ذاك . اذ أنه رسخ لنفسه متطلبات أدق وأعلى ، متطلبات لا يمكن مواجهتها الا بالدراسة فى مهاد العلوم الحقة : الجامعة . منذ تلك اللحظة أصبح التاريخ علما أكاديميا . وغنى عن البيان أن البلد الذى دفعه الى ذلك المقام العل ، وأعنى به ألمانيا ، قد أنتج بغير منازع أكبر عدد من المؤرخين ذوى الأهمية فى القرن التاسع عشر ، وكلهم من الاكاديميين .

غير أن هذا التحول نحو الجامعة لم يلبغ اتصال التاريخ بالحياة الثقافية . وبحسبك لاثبات ذلك أسماء مثل رانكه وفروين **Fruin** ولا شك أن التأثير ربما تحول الى الاتجاه الأسوأ لو أنه ألقى ذلك الاتصال (١) ، اذ أن التاريخ الذى يعمل بغير اتصال حيوى بالثقافة القومية ، والذى لا يحظى بالاهتمام المتشوق الشغوف من الجمهور المثقف لا يسلك السبيل الصائب ما لم يكن العيب فى انحلال الحياة الثقافية ذاتها . ليس معنى هذا أن كل بحث من البحوث التاريخية ينبغى ضرورة أن يؤدى الى أسلوب شعبى فى عرضه للعلم . بل الأمر بعيد عن ذلك كل البعد . وفى التاريخ شأن كل علم آخر ، لابد أن يوجد عمل ينبغى تركه تماما للمختص ، وليس بالقارئ العام حاجة ولا رغبة الى معرفته ، عمل

يحس القارئ العام بأنه تعوزه الأداة الذهنية اللازمة له "أن هو بسط إليه بدا .. اذ من المعلوم أن البحث والغربة الناقصة والنشر والتأويل والتوليف *Synthesis* تظل دائما مجال العمل للعاملين جيدي التدريب في حقل العلم ، لا ينازعهم فيه منازع . بيد أن ما للماضي من صورة ضخمة تكمن خلف ذلك العمل كله أو تحوم فوقه إنما هي قطعا من اختصاص كل إنسان . وقيام كل شيء بأعباء عمله باعتبار ذلك أداة للثقافة ، أي الأداة التي تعمل بها الثقافة ماضيها ، لا يمكن أن يتم الا على يد علم تاريخي يجد مجاله ولوحة رنينه ( \* ) في الحياة عموما وفي عصرها نفسه . فإن الشرط الأساسي لاستكمال أي حقل للدراسة أسباب نموه وامتلأه بالقوة ينبغي أن تتقبله وتسانده الثقافة التي تغلوه .

ولكل ثقافة درجة معينة من الانغماس في الماضي تعد شرطا أساسيا لحياتها . ففي كل حضارة من الحضارات مفاهيم معينة عن حقيقة العالم كما تصورها قداماؤهم ، وهي مفاهيم تمتاز بها الجماعة البشرية التي كانت تقيم تلك الحضارة . وعلى الرغم من أن مثل هاته المفاهيم تتخذ بالضرورة أشكالاً متنوعة ، الا أنها تفعل ذلك دون أن تتلف صفتها المشتركة باعتبارها قائمة بمهمة "التاريخ" للثقافة التي تنتج تلك المفاهيم . وهي اذ تعتمد على طبيعة الحضارة التي تحتاج الى أخيلة تستمدّها من ماضيها وعلى البؤرة الذهنية التي انبثقت منها تلك الأخيلة ، فإن تلك المفاهيم تتخذ صورة الخرافة والأسطورة (Myth) والساجا والخبر التاريخي Chronicle وقصة المغامرة Geste والأغنية الشعبية التاريخية والثقافة التي تتطور فيها تلك الأشكال ، وهي الثقافة التي تقوم هذه الأشكال على خدمتها ، تعتبرها جميعا الى حد معين تفسيراً لما حدث فعلا فهي لا تسد حاجة حيوية فحسب ، بل تسد أيضا حاجة ماسة الى معرفة الحقيقة . فإن مات الإيمان بصدق ما ترويه ، دل ذلك على أن الفترة التي تنتجها قد ولت ، حتى ان أمكنها أن تطيل حياتها قرونا بأكملها في صورة بقايا مخلطة Pastiche أو حتى باتخاذها ظاهريا هيئة العودة الى الحياة . غير أن هناك أهدودا عميقة يفصل بين أشكال الخيال القصصي المصوغ عن وعي متعدد كقصيد للرعي والرعاة والقصص الرومانسي وبين الأشكال سالفة الذكر . ولو أنك وازنت بين ما كتب في فرنسا عن موضوع قصص المغامرة وبين ما كتب في بريطانيا حول الرومانس الاصيل ، أوجدت

(\*) لوحة الرنين : جهاز يركب لحمل صوت الخطيب الى جمهوره .

الثقافة خلت خطوة هائلة تماثل خطوة تريثيكراما ، الذى تروى الأساطير أنه قاس ذرع السماوات والأرض فى ثلاث خطوات • وكلما قل تطوّر الثقافة التى تتحقق فيها تلك الأشكال كشفت هذه الأشكال عن روابطها • اذ هى جميعا بدورها وفلسفة خلقية فى حركة وعمل، *Morale en action* والأشكال بالنسبة لثقافتها المعينة تعتبر «تاريخاء» لها بقدر ما تستطيع الصورة التى تقدمها أن تفسر لنا طريقة الإدراك التى كانت طبيعية بالنسبة الى تلك الثقافة • ولذا كانت الأسطورة دائما صورة للحياة الفكرية البدائية أكثر منها أدبا بدائيا •

والآن لم يعد شكل الإدراك الذى تستخدمه الحضارة العصرية فيما يتعلق بالماضى هو الأسطورة ، بل هو الدراسة العلمية الناقدة • أما الثقافة العصرية التى تقنع بالمعاني الأسطورية (وهو ما تفعله تلك الثقافة فعلا كل يوم) فانها تترد الى ضرب من الخداع الذاتى الطفولى • وعندما نتظاهر بالايمان بالتأويلات التاريخية التى نعرف أنها مما يدخل فى عداد الرخص الشعرية ، فاننا نشبه على أحسن الأحوال ذلك الأب الذى تمثله مجلة بنش *Punch* الكاريكاتورية وهو يلعب بقطارات ابنه الصغيرة • فالدراسة العلمية الناقدة إنما هى الشكل الوحيد لفهم الماضى ، أعنى الشكل الوحيد المناسب لثقافتنا ، لأنه هو نتاجها الناضج • ولكن لو شاء المتخصص تزويد ذلك النتاج النبيل بقيمته الثقافية الكاملة فلن يكفيه أن يعرف ما فى حرفته من حيل • ذلك لأن العلاقة بين ثقافة ما وبين معرفتها بالتاريخ تزداد مرضاتنا بها بقدر ما تزداد نسبة عدد أعضائها المثقفين • وقدرتهم على الاستمتاع بالنتاج المهذب لدراستها التاريخية •

وبناء على ما تقدم ، يتبين أن ثقافتنا تضع «كيف» المعرفة التاريخية فى المكان الأرفع عندما تنجح الدراسة العلمية فى تزويدنا بنتائج صفاء النقد العلمى ، قوامه قيمة للحياة واضحة تماما ، بحيث يتقبلها الجمهور المثقف ثقافة عامة ويرغب فيها ويتفهمها • فكلما زاد عدد القراء الذين يلتصسون التاريخ الجاد ، دون أن يفزعهم منه ما طبع عليه من بالغ الواقعية وما فيه من سرد متزن علمى خالص ، زادت قوة الشواهد على سلامة تلك الثقافة وعلى صحة الأسلوب الذى يؤدى به المؤرخ مهام حرفته • ومن الناحية الأخرى ، اذا كانت كليون (*clio*) الهة التاريخ لا تستطيع الى عملاتها وصولا الا بالتخفيض قليلا من المستلزمات عليها بوصفها شكل الإدراك المناسب للزمان ، فإن هناك إذن عيبا فى كل من الثقافة والحركة العلمية على السواء •

غير أن من العسير الزعم بأن الموقف الأمثل الذى افترضناه من فورنا يقوم فى أيامنا هذه ، بل ربما صح أن نسأل : هل الظروف اللازمة له صادفت استجابة أفضل قبل زمننا بجيل أو جيلين ؟ وهو سؤال لا يمكن البت فيه بتقديم تأكيدات عامة . فلو نظر الى الطلب على التاريخ نظرة سطحية ، لبدا أعظم مما كان فى أى يوم من الأيام . ذلك أن من أعظم الكتب رواجاً فى السوق ، ما يصدر من كتب التاريخ فى هيئة شعبية منطقياً على التركيز على الثقافة والفنون ، ومحلى بالمدد الجهم من الصور والرسوم . وقس على ذلك تلك الكتيبات الموجزة التى تدور حول أى فرع ثانوى بعينه ، والتى تطبع فى قطع صغير وتصدر فى سلسلة ، وكثيراً ما تدبج تديباً ممتازاً على يدى أكفأ المؤلفين . وهناك بعد ذلك المذكرات والتراجم وكتب التاريخ المحلى الى غير ذلك . على أنه يبدو من الناحية الأخرى ، أن أهم الشخصيات المعاصرة فى حقل الدراسات التاريخية فى ثقافتنا لم تعد لها نفس الأصوات الجهورية التى كانت لزملائهم قبل زماننا بقرن . ألم يكن صوت ميشليه ( \* ) أو ماكولى ( \*\* ) يدوى رناناً أكثر من أى صوت نسمعه الآن ؟ أم أن الأمر مجرد وهم يتراى لنا ؟ الحق أن السبب فى هذا الضعف النسبى فى الجهارة ربما رجع جزئياً الى ما ألم بالتوزيع الأوركستراى للثقافة من تغيير . فإن ما للكلمة الصغيرة من انسجام هارمونى قد تزايد على الدوام ضجيجيه وانتشاره وانعدام شكله وتبدده وتقطعه ، بحيث صار من العسير تتبع الجزئيات المنفصلة . ففى كل حقل من الحقول غدت الأصوات العظيمة أكثر ضياعاً فيما للمجموع من لحن عام .

على أن هناك بعد ذلك طرفاً آخر منفصلاً تماماً يجعل من العسير على علم التاريخ ملء وظيفته العليا بالنسبة للثقافة . وذلك الطرف هو منافسة الأدب له . أجل أن الأدب فى حد ذاته ليس بأية حال منافساً حرم سحبة الولاء ، ولكنه شأن البحث العلمى شكل ادراكى عرفانى للثقافة التى تنتجها . وليس من وظيفته انتاج القصيد الجميل والقصص المتع ، بل

(\*) ميشليه ( جول ) ( ١٧٩٨ - ١٨٧٤ ) مؤرخ فرنسى ، عين استاذاً بالكوليج دى فرانس وأصدر من أهمات الكتب : « مدخل الى التاريخ العام » وتاريخ « الثورة الفرنسية » الخ ( المترجم ) .

(\*\*) لورد ماكولى ( ١٨٠٠ - ١٨٥٩ ) مؤرخ انجليزى أديب وكاتب مقالة ممتاز وسياسى ، مقالاته الأدبية رائعة ، وكتابه « تاريخ إنجلترا » يعد قطعة من الأدب الرفيع على محبوب احتواها . ( المترجم ) .

تقريب العالم الى افهام الناس ، أى تقريبه الى افهامهم باستخدام وسائل مخالفة لتلك التى يستخدمها العلماء . ولننظر الآن الى فهم العالم ، فنقرر أن اليوم والأمس لا يمكن التمييز بينهما ولو الى لحظة واحدة . أجل ان اليوم لا يمكن أن يصبح « أمس » ، اذ أنه هو « أمس » . ونتيجة لهذا فإن مادة الأدب اللدنة القابلة للتشكيل ظلت على الدوام عالم أشكال يقوم أساساً على التاريخ . والأدب حين يستخدم مثل هذه المادة لا يرتبط بمستلزمات البحث العلمى . وليست أشكال ذلك العالم لديه سوى عناصر يستخدمها *Motifs* . والنتاج الأدبى إنما تكمن قيمته فيما للأشكال من أثر تمثيل أو رمزى ، وليس فى الانشغال البالىغ « بالأصالة » . أى المصادقة للواقع و « الكيفية التى تم بها الأمر حقاً » . من أجل ذلك يفضل الأدب أن يخلق شخصياته امن عاله الخاص فى حرية مطلقة ، ولا يختارها من « التاريخ » الواقعى الحق - أى من عالم الماضى ، وقد نظر إليه على أنه « ما قد حدث حقاً » - الا بين حين وآخر لأسباب خاصة . ويتولى الأدب على الدوام حل الغاز عدد من العلاقات الكونية أو البشرية التى لا يستطيع البحث العلمى تفسيرها ، أو قل لا يكلف نفسه مؤونة الشروع فى تفسيرها . على أن قوة الخلق والابداع *Creation* الأدبى لو قورنت بعلوم ماضى البشرية وعلوم المجتمع ، لتجلى أنها تكمن فيما عرفت به من مرونة عقلية لا يعوقها عائق وفيما تتصف به من حرية البناء والتكوين ومن إحصاء لا نهاية له . ونقطة الضعف فيها تكمن فى قلة التماسك بين نتائجها كما تكمن فيما طبعت عليه من قلة تحديد أبدية .

ولا شك أن فى استطاعتنا - ونحن على يقين تام - العثور على الاجابة عن سؤال قد يجول بخاطرنا يسأل عما اذا كان الكاتب ينشد التاريخ أم الأدب ؟ وذلك باختبار نوع هواه الفكرى الذى يبدأ منه عمله . فإن أعوزته الرغبة المتسلطة فى « الأصالة » ، وأعنى بها الرغبة العميقة الاخلاص فى استكشاف الطريقة التى « حدث بها حقاً » شئ معين عرفنا أنه لا ينشد التاريخ .

وفى هذه النقطة تكمن غلطة هذه السنوات القريبة ، وهنا أيضاً يستطيع علم التاريخ أن يشكو من المنافسة العارية من الولاء . ذلك أن المشاغل الفكرية قد اختلط أمرها على الناس ، وذاع بينهم منها نتاج عجيب وبذلت محاولة لاختفاء ما فى هذا النتاج من زيف . وهو عيب لا يمكن نسبة الخطأ فيه نسبة صحيحة الى رجال الأدب الزائفين واليهام دون غيرهم ، بل ان التاريخ يتحمل هو الآخر نصيبه من ذلك العيب ، اذ أنه لا يزودنا بقدر كاف من النتاج الذى تتطلب ثقافتنا نوعه ، وهذا بدوره لا يمكن نسبة



الخطأ فيه الى المؤرخين المحترفين الضعفاء . فانهم لم يمدوا كفؤا لذلك العمل ، اذ أن المادة صارت بالغة العسر ، بصورة تجعل روعهم تدور دوران روعى السكارى .

ومرد ذلك أن مادة التاريخ ، ولا أعنى بذلك فقط تاريخ أقطار بأكملها ، بل تاريخ كل مدينة ، وكل نظام من النظم ، وكل حادثة من الحوادث - تتراكم يوما بعد يوم وتتسع دائرتها بما يظهر فيها من مراجع ودراسات فى مباحث مفردة . ويبلغ الأمر يوفرتها أن الغلبة الناقدة التى لا بد منها قبل أن يستطاع تسميتها مادة تاريخية حقة ، كافية فى حد ذاتها لشغل فراغ حشد جم من المؤرخين المحترفين . اذ جرت العادة أن النتائج التى يستخرجونها تكون مادة خشنة غير مصقولة لم يقصد بها ولم يحسب لها ولا هى مناسبة ، لأن تصبح صالحة للتكامل المباشر فى جسم ثقافتنا . وكثيرا ما يقولون هم أنفسهم فى الخطأ المشهور الذى أشرنا اليه آنفا حين يقدمونها ويلتصون المأذير لها بتسميتها « دراسات أولية » . فان لم تكن تلك المواد سوى دراسات أولية ، فهى إذن أشبه الأشياء بأعشاب وحلفاء ألقيت فى طريق « مسيح منتظر » وهى للتاريخ لا يؤمن به الناس . على أننا أسلفنا اليك حجتنا فى أنه ليس من الضروري اللجوء الى ذلك الوهم الخادع المسمى « الدراسات الأولية » . والدراسات التفصيلية قيمة فى حد ذاتها . وهى ليست بأى حال تمهيدا لخلاص مقبل ، وانما هى شعيرة محبة يأنس لها الانسان ، وهى زخرفة ممتعة للوسط الفكرى الذى يريد المرء العيش فيه .

على أن الثقافة تتطلب أكثر من ذلك . وكثيرا ما يعتمد المؤرخ المحترف وقد استعرض الجهد الناقد الكثير اللازم لتحديد تفصيل واحد بمفرده ، وتحجيص ما لا نهاية له من تنوع المادة وتعقيدها ، أقول انه كثيرا ما يعتمد عندئذ الى الاستسلام لليأس من قدرته على الوفاء بواجبه الثقافى ، فيهب رأسه أسفا وربما اعتصم وراء الوهم الخادع بأن الدراسات الأولية اللازمة لمعالجة هذه المسألة المعينة معالجة صحيحة لاتزال معدومة انعداما تاما . وعندئذ يفلت الباب دون الثقافة ويقرر ألا يجعل من نفسه مشيدا للبناء ، مكتفيا بأن يكون صاقلا للأحجار يقضى عمره فى تسويتها .

وهنا يمد الهاوى يده المدوية الى العمل عن طيب خاطر . فهو يرى جميع المنظورات (\*) اللازمة لفهم المعتقدات الضخمة . وعندئذ تسرى اليه

(\*) المنظور Perspective هو الصورة العامة التى تجمع الاوضاع والاشكال

النسبية للأشياء . ( المترجم ) .

العاطفة التي تستثار بسهولة خطرة في حياتنا العقلية ، فتخلق فيه وهماً خادعاً بأنه مرتب الفكر . وذلك لأن الروح العصرية لا تحتاج إلى صوغ دقيق للافتكار المنطقية ، ولا إلى أساس واضح شعوري لمفاهيم واضحة المعالم لكي يتهيأ لها الفهم . وقد تنبأ المؤرخ دى توكفيل بهذه العبادة الفكرية بصورة تجلت فيها قدرة على التنبؤ بعيدة النظرة . فقد كتب يوماً يقول أن : « الأمم الديمقراطية ( ومن المسلم به أن لفظة « الديمقراطية » اتخذت عنده معنى بسيطاً هو « العصرية » ) مولمة ولما أشبه بالادمان بالمصطلحات الجامعة والعبارات التجريدية ، وذلك لأن طرائق الحديث هذه توسع الفكر وتساعد عمليات العقل بتمكينها إياه من إدخال أشياء كثيرة في حيز صغير . ومن ثم فالذين يعيشون في بلاد ديمقراطية عرضة لاتخاذ أفكار غير مقطوع بها ، كما أنهم بحاجة إلى تفسيرات غير محكمة ينقلون بها تلك الأفكار » (٣) . وعندى أن هذا قول جاء من مفكر عقلاني Rational راسخ تنبأ بقنوم هزة عنيفة للفكر تجرده من سماته العقلية :

وهذا النوع من التلخيص البالغ المجلة في سياقات باللغة الواضوح ( وكلاهما ليس إلا مجرد مبالغات مسرفة فيما ينبغي للتاريخ عمله ، وأعني به التلخيص في سياق واضح ) ، هو الأساس لكتب التاريخ الشعبية التي يؤلفها الهواة . على أن مثل هؤلاء المؤلفين في حد ذاتهم ليسوا من الهجناء بأي حال . فالعدالة تحتم علينا أن نعترف لولزوفان لون بشرف وجود دافع تاريخي جدى لديهما . ومع ذلك فإن هناك عاملاً ثالثاً في العملية ، علاوة على المحترف اليائس والهاوى المتفائل : هو الناشر العصري .

ذلك أن الناشر العصري على الرغم من أنه وسيلة بالغة الأهمية لحمل الثقافة إلى الناس ، إنما هو مخلوق ترغبه وظيفته على أن ينظر في كل اتجاه كالأحول ، أو بتشبيه آخر أقل إشارة إلى الإنسان ، أن يحمل كل اللور الهائج الذي تضرب به الأمثال . إذ ينبغي أن يكون ذا قدرة على تفهم النواحي الروحية للمجتمع الذي يريد منه أن يخدمه ، على أن يكون قادراً أيضاً على تقويم النواحي المادية . فإن هو تجاهل أحسب الأمورين « لم يلق رواجاً » ما يصدره من إنتاج ، بل يظل عقيماً من الناحية الثقافية . ومن هنا يتبين أن الناشر متنبه إلى سمة لا بد منها في كل ثقافة ، وأعني بها تلك الرغبة العارمة في قراءة التاريخ . على أنه لا يفوته أيضاً التنبيه إلى أن القارئ قد لحق به نقص في التركيز ، وأنه شديد الأكباب على المتنوعات المسلية . وهو يعلم أن من واجبه بل ومن فرصته السانحة ، فيما يسمونه

بالمجتمع الديمقراطي المفسر المعاصر ، أن يرضى دائرة من القراء أرحب كثيرا من الدائرة التي اعتادت الاهتمام بالتاريخ فى أزمنة أبكر . بيد أنه لا يستطيع الوصول الى دائرته الأرحب ، الا باحترام أمزجتهم الثقافية بل حتى بالتربيت عليها وتملقها : وأعنى بتلك الأمزجة كراهية أى شىء يذكر الناس بالمدرسة ، والحاجة القوية الى الانفعال واللون والعاطفة فى غذائهم الذهنى ، وتفضيل لكل ما هو شخصى وذاتى ومتهجيز . وأخيرا ، نوع معين من القموض الفلسفى . وليس من الضرورى على الناشر الاسهاب فى حث المؤلف بعدد كبير من الكلمات ليحملة على أن يضع هذه الاعتبارات كلها نصب عينيه . وذلك لأن المؤلف يشركه فيها هو نفسه . وكلما زاد خضوعه للميول الذهنية والانفعالية الشائعة بين الناس عادة ، زادت قابلية العمل للنشر . ومن ثم فإن الثقافة تحتم علينا الطريقة التى لا بد لتلك المؤلفات أن تعزج بها بين البحث التاريخى والثقافة العامة ، وتتلخص فى التالى : عدم وجود حواش علمية ، ووجود قدر عظيم من اللون ، ووجهه نظر تروق الناس بقوة ، واستثارة حادة للخيال .

وبهذه الطريقة يتولد نتاج هجين ربما جاز تسميته باسم التاريخ الأدبى ، أو بلفظ أصح الأدب التاريخى ، وذلك لأن جوهره أدبى محض ، والمنهج التاريخى فيه ليس الا اضافة ثانوية . وغنى عن البيان أن هذا الضرب الفنى genre المعاصر من الأدب التاريخى متميز بوضوح من الأشكال القديمة أمثال القصة التاريخية والدراسة التاريخية . فمن الواضح أن القصة التاريخية لا تدعى شيئا الا أنها من صميم الأدب : وغاية ما فى أمرها أن مادتها قد أخذت من التاريخ . غير أن محاولة الوصول الى درجة معينة من الدقة التاريخية قد تجعل أثر القصة ادعى لمضاتنا ، ولكن تلك الدقة تظل دائما فى المرتبة الثانية ، أما الشكل الجديد ، فهو من الناحية الأخرى ، يدعى أنه تاريخ ، ولكن مع فارق : هو أنه ليس تاريخ المؤرخ المحترف ، بل نوعا آخر أحسن منه كثيرا .

على أن فى صنف هذه البضاعة عيبا . إذ أنه يعتمد على المعيار الوحيد القاطع الذى بؤانه الذروة على الدوام : وهو الحاجة الصادقة الى تقديم وضع يقترب من « الصديق » بقدر ما يستطيع البحث تزويدنا به . فالشخص الذى يختار دون تحفظ العبارة الاصطلاحية القائلة أن التاريخ إنما يقتصر على أنه عملية اصفاء المعنى على ما لا معنى له Sinngebung des Sinnlosen لم يعد مرتبطا بمثل هذا الشرط . أما اذا نظر الى التاريخ على أنه وسيلة لتفسير معنى ما هو ملىء بالمعنى Sinndeutung

des Sinnvollen فعندئذ يتحقق المعيار في أنه لا يصح تسمية شيء باسم التاريخ ما لم ينبع عن حاجة الى صورة « أصيلة » تماما لماض معين .

وهذا يضطرننا الى اقامة تمييز كفي بين شكلين لكتابة التاريخ الأدبي في يومنا هذا . فاما الشكل الاول والاكثر احتراماً ، فاني أحب تسميته باسم الضرب التاريخي التهذيبي ، لأنه مخلص في التعبير عن حاجتنا الى معرفة حقيقية ، بيد أنه في الصميم جمالي وديني أكثر منه دراسة علمية . ذلك أن التطلعات الاجتماعية الطامحة التي أفضت الى تكوين جماعات المتعبدین والأتقياء ابان العصور التي سادها التدين القوي قد انتقلت جزئياً من حقل الدين الى حقل الفن والأدب بين الجماعات المثقفة في المجتمعات المعاصرة . فقل ما شئت عن عدد من « الأنفس التقيسة » ( بوصفهم طرازا سيكولوجيا ) لا يعيشون في زماننا هذا الا على غذاء جمالي خالص . وليس من المصادفات أن يحدث في البلاد التي أنبتت توماس آكمبس أن يتخذ النقد الأدبي والنقد الفني بطل هذه السهولة صفة مذهب الورع الأدبي Literary pietism ، وهو ضرب عصري من « التعبد العصري » ( ان لم يبد هذا التعبير شديد الشبه كقولهم مائة جديد جديد (\*) Cent nouvelles nouvelles ) . ولا شك أن في امكاننا أن نتتبع في هذا المذهب أكثر من سمة واحدة من العادات الروحية والخلقية والاجتماعية التي تتبعها جماعة « أخوان الحياة المشتركة » Brothers of the Common Life (\*\*). فان ذلك المذهب يتسم بالتملق المتبادل والتحليل الدقيق للانفعالات والأفق المحدود وكلها مجانية له . وتنتسب الكتابات التاريخية التهذبية الى تلك الدائرة . وهي تعد استجابة للحاجة المبهمة الى تقدير حساس لما للعصور من حكمة وفنون . والنفعة السارية فيها نفعة الوعظ والارشاد . وهي اذ تبالغ في تقدير المحتوى الانفعالي في كل شيء تمسه ، تقوم بتفسير شخصيات التاريخ القوية حسب ما يحسه جيل خشن من حاجة الى التهذيب . وهي ، أعني الكتابات التاريخية ، تتخم نفسها بعقائد لا تجيد فهمها ومذاهب فكرية وحركات لا يستطيع فهمها . وهي تعرف ما انطوت عليه روح كل قديس وكل حكيم وكل بطل من أحاجي والغاز . وهي تزيف صراعات سيكولوجية فاجعة على فنانين ابتكروا أعظم ما خلفوا من أعمال ببساطة تامة كمن يصفرون بأقواهم لحناً .

(\*) ان « جديد » هذه تستخدم هنا بمعنى خبر ، كقولهم : هل من جديد ؟

(\*\*) جمعية أخوان الحياة المشتركة : جمعية عاشت حياة شبه شيعوية أسسها جرهارد جروت ( ١٣٤٠ - ١٣٨٤ ) بالاراضي المنخفضة . ( المترجم )

وفي هذا الصدد يواجه خاص تصفر الروح عن نفسها ، وإذا هي وليدة الحركة الرومانسية . واستميج القارئ إذا أن تحول منحرفا لحظة الى هذه السمة الحارقة التي يتسم بها عصرنا ، وهي أدعاء الرذيلة . وعندى أن هذه السمة تعتبر - بمعنى ما - تكرارا عصريا للحركة العاطفية التي ظهرت في القرن الثامن عشر ، ولكنه تكرار في هيئة مخالفة تماما . فإن الحركة العاطفية Sentimentalism القديمة أحست أنها مرتبطة ارتباطا وثيقا باحترام الفضيلة . ونزعت الى الموازنة بين الشهوة والفضيلة على أسوأ وجه في كثير من الحالات . فأما في أيامنا هذه ، فلم يعد ذلك ضروريا . فالشهوة وحدها أو ما يثقلها من أشياء ، كافية تماما . لكل رسم يمثل الحقيقة بالكلمة أو الصورة ( وأتحدث هنا عن الأدب عامة ) يجب أن يدور حداره حول عنصر الشهوة . والمماير الخلقية قد لا تلقى قطعا أى تمجيد ، والمستمسكون بالفضيلة يطمشون أنفسهم بوجود حالة المصريين حول هاماتهم بمدحهم للنزعات اللا أخلاقية . وأن مدحهم هذا لهو شكل من إشكال التفاف الثقافي ، تماما كما كان التظاهر نفاقا ثقافيا حينما كان .

ولا يخفى أن الحركة العاطفية والروح الشهوية قد تمت تربيتهما جميعا في تربية الاتجاه الفكرى الشعبى ( البليياني ) الذى استولى على حقول الأدب والثقافة إبان القرن الثامن عشر . فلو أنا استأصلنا حصة الاحتقار من لفظة « الشعبية » لأمكن الاحتفاظ بمصطلح « الديمقراطية » للحقلين السياسى والاجتماعى ، وعندئذ يمكن استخدام لفظة « الشعبى » مشتملة على معنى « البورجوازي » كمقابل لللفظة « أرستقراطية » في حقول الثقافة . والثقافة الأرستقراطية لا تملن عن انفصالاتها وعواطفها . فهي من حيث أشكال تعبيرها تتصف بالاتزان والتحفظ . هذا الى أن اتجاهها العام مصطبغ بالنزعة الرواقية . فهي لكى تتصف بالقوة تريد ، بل تحتاج أن تتصف بخلى الصلابة وعدم الانفعال ، أو على كل حال ، الى عدم السماح بالتعبير عن المشاعر والميول الا فى أرقش الأشكال . ولعل القارئ يذكر أن أرنست سيلير قد شرح هذا الأمور مرارا وتكرارا على خير وجه (٤)

ومن المعروف أن عامة الناس أعداء للرواقية دائما . وأن موجات الانفعال الضخمة وأنهار الدموع والافراط في اظهار المشاعر قد شكلت على الدوام كسورا في السدود المحيطة بالروح الشعبى ، التى سرعان ما تدلقت في العادة الى جوار روح الطبقات العليا . ويظهر رومو ذلك « الشعبى المرير » - كما أسماه فاجيه - انتصر الى الأبد الاتجاه الفكرى

المضاد للرواقية . والاسم الذى يطلقونه على ذلك الاتجاه هو الحركة الرومانسية (Romanticism) ووجد مع تلك الحركة الاهتمام غير المحتشم بتقليبات أفانين الحب واليفض التى لم تلبث أن وجدت تعبيرها الجامع فى الأفلام السينمائية . وواضح أن الفرق الفكرى ضئيل بين طريقة اظهار الرذيلة بصورة أدبية وبين حديث يدور بين عاهرتين فى أحد الأزقة الخلفية حول مرض تعرفانه .

أما التاريخ فانه قد يصبح ديمقراطيا ، ولكن ينبغي له أن يظل رواقيا . وقد قال جول لافورج فى بعض رسائله انه لا يستطيع النظر الى التاريخ الا بوصفه سلسلة لا نهاية لها من الشقاوات . ولكن لافورج شاعر . فلو أن المؤرخ خضع لما يحسه من رقة وعطف على كل ما فى العالم من شقاوات لأصبح غير صالح لعمله .

على أن امتلاك الرشد وضبط النفس وشيئا معينسا من التحفظ المتشكك أثناء بحث أعرق انفعالات القلب - وكلها تعتبر الواجب الصحيح المنوط بالكتابة التاريخية - خلال لا ترضى القارئ المعاصر . وعند هذه النقطة يدخل الضرب الفنى الثانى من أنواع الأدب التاريخى الذى نتشله فى أذهاننا ، إذ إن هناك شكلا آخر صار من الناحية الدولية ضربا فنيا جديدا فى السنوات الأخيرة هو الترجمة المزوجة بالروح الرومانسية . وكثيرا ما تظهر تلك الترجمة فى مجموعة مسلسلة تحت عنوان عام . وهذا يشير الى الدور الذى تلعبه فى هذه الظاهرة الجهات المعنية بالنشر . إذ أن هناك اقبالا شديدا على نوع جديد من التراجم والسير Vite التى تقوم على معرفة مستفيضة بالمصادر التى لا يهدف منها أن تكون من التاريخ الحق الا بدرجة وسط ، على أن يعتمد فيه أن يكون ذلك التاريخ مبالغا فيه ، ومجهزا لسوق متصفة ابتداء بالتلوق الأدبى . فان كان المؤلف ممن يملكون رشدهم ، تمنح الطلب عن « أعمال » لاتتجاوز حدود التاريخ الا فى أضيق وجه ، مثل كتاب دزرائيل الذى وضعه أندريه موروا . وقد تسيطر الناحية الأدبية سيطرة كاملة فى آناء أخرى ، كما حدث من جوزيف دلتايل فى كتابه جان دارك . وقد بلغ اميل لودفيج قمة الشهرة العالمية فى بضع سنوات قصيرة . ولا تنس فضل فلهم هاورنشتاين فيما أعلمنا من الأسرار الزوجية الخاصة برايمبرانت ( \* ) وساسكيا . وفى السنة الماضية فاز الأدب الهولندى بعينة ممتازة من هذا الضرب الفنى

(\*) راببراندت ( ١٦٠٦ - ١٦٦٩ ) من كبار المصورين الهولنديين .

( المترجم )

من يراعة فيليكس تيمرمان في كتابه « بيتربروجل (\*) » ، هذا شملتك في أعمالك « (\*\*) » . وفي هذا الكتاب إعار كاتب شهير اسمه لبدة طريفة مزدوجة :

( أ ) العنوان الندائي للكتاب .

( ب ) التدوين التاريخي القائم على التشتم ( وأن مارس هذا اللون الأخير قبله آخرون ) .

ومما يسترعى النظر في هذا الصدد ، أن أشد العلماء دواية بالتاريخ الفرنسي في القرن الخامس عشر ، بير شامبيون شعر بدافع يهيب به بعد صدور مؤلفاته المتأزة « شارل دورليان وفرانسوا فيون والتاريخ الشعري للقرن الخامس عشر » ، أن يسلك درب الترجمة الرومانتيكية والتأثير الأدبي في كتابه « لويس الحادي عشر »

ان كل من أوتي الروح التاريخية الحقة ، سواء أكان أشد العلماء تبجرا أكاديميا أو أبسط القراء المثقفين ، يتفاعل تفاعلا سلبيا مع هذا الضرب الفني بأكمله ، لنفس السبب الذي يحتقر من أجله الحبير بالحمور نوع النبذ الذي تتكون له قشرة داخل زجاجته . فهو بخبرته قادر على تدوق الفس و اكتشافه . ولا يستطيع أى أثر أدبي في العالم أن يماثل الطعم النقي المتزن الذي ينعم به التاريخ . فهو لا يريد تاريخه جافا ، وإنما يريده صرفا غير مشوب . وعنده أن أول وثيقة تاريخية معتمدة الصدق تبلغ يده سواء أكانت خبرا أم رأيا ، أو وصية أو رسالة أو قرارا . ستكفي لازالة كل أثر للطعم المعطر للضرب الفني الهجين .

وربما رد كاتب الأدب التاريخي قائلا : ولكن ، ألا ترون إيهما المؤرخون ذلك العنصر الذاتي القوي المتجلى في كل معرفة تاريخية - في صياغة السؤال وفي اختيار المادة وغربلتها وفي تفسير وتوليف المعطيات Data التي حققت ؟ فما الفرق بين عملي وعملكم ، الا فيما يتصف به الخيال هنا من حيوية ومهارة ، وهي شئ لا غنى لكم عنه أيضا ؟ والجواب على ذلك أن الفرق إنما يكمن في نوع الانشغال الذهني الذي يستمد منه العمل . ولو أنك تناولت كتابا يمثل على أحسن وجه هذا الشكل الذي اعترض عليه ، مثل كتاب جى دى بورقال المسمى « حياة ليست » ، وهو أول كتاب صدر في السلسلة المسماة « حياة المشاهير من الرجال » Vie des hommes illustres ، لوجدت فيه العجب . فان ما يزودنا به

المؤلف من أول صلعة هو الأدب لا التاريخ . فكل ما يصفه لا يقف منه المؤرخ الا موقف المرتاب ، وكل شيء يحب المؤرخ وصفه يفضيه الخيال والصورة الأدبية . أما الشيء الوحيد الذى قد يجعل من عمل ما تاريخا ، فهو الحاجة الشديدة الاخلاص الى فهم الماضى على أحسن وجه ممكن دون أن يشوب ذلك الفهم شيء من عندك . ولا بد للحكماء من القيام على أساس اعتقاد مطلق أن ما يوصف قد جرى دون ريب على تلك الصورة ، اذ لا يكاد الماضى يتحول الى لغة القصة ( الرواية ) ، أى الى شكل عمل أدبى خيالى حتى يدخل الزيف الى الجوهر المقدس للتاريخ ، وإن ظل المؤلف يعتقد أن كتابته إنما هى تاريخ . وبهذه الطريقة يتخلى المرء عن الشكل الإدراكي الذى يلائم ثقافته التى يستند إليها ، ويخفق فى القارىء الحسن النية الحسن التاريخى الأصيل (٥) .

وليس فى الامكان وضع أية حدود . والمسألة مسألة ضمير وتواضع وتضحية بالذات ، وقد قال جوته Goethe لكرمان : « عندما تسير الحطب فى طريق الانحطاط تصبح جميع الميول ذاتية ، أما حين تنضج الأمور استعداداً لعصر جديد ، لجميع الميول تكون موضوعية ٠٠٠ » ، فإن صبح هذا القول ، وجب على زماننا أن يسائل نفسه أين هو واقف ؟ ويرى روتنكر أن « تراجع المعرفة التاريخية فى السنوات العشر الأخيرة ، ليس حادثاً عرضياً بكل تأكيد » (٦) .

ولا يزال يتردد فى أذنى الرنين العميق للكلمات التى ختم بها أرنست ترويلتش خطاباً ألقاه فى ليندن فى ربيع ١٩١٩ ، وهو يتحدث عن الأمور التى يحتاج إليها العصر أكثر من كل شيء آخر لسكى يستعيد سابق صحته . وقد عبر عن اعتقاده بأن أهم شيء هو الاحترام ، احترام من نوع جديد لكل شيء يفوقنا ويسمو علينا . عل أنه كتب فى نفس تلك المدة أو قبلها بقليل معلقاً على صعود نجم أوزالد شبنجلر\* فى الأفق الفكرى : « لا شك أن خسارة خطيرة جداً تلم بنا اذا نحن تمخينا عن اتجاه المذهب العقلانى Rationalism الذى اكتسبناه ببالغ السكد وعن فقه اللغة وعن الضبط التجريبي والبحث الخريص فى أسباب الأشياء ، لسكى نضطر الى اكتسابها فيما بعد عن طريق الضنى والتعاطب أو نهلك ( ان أهوزلنا الملكة

(\*) أوزالد شبنجلر ( ١٨٨٠ - ١٩٣٦ ) فيلسوف ألماني . عبر عن رأيه بأن الحضارة محترمة لناؤها فى كتاب « انحلال الغرب » وكانت كتاباته موضع إعجاب النازيين



أو الإرادة الضرورية لذلك ) ، في بحران بربرية مشتعلة الروح في بدايتها مضطربة فيما بعد (٧) .

وقد رأى كارليل (\*) أن أهم الخصائص الجوهرية في أبطاله هي جدبتهم المطلقة ، وعميق إخلاصهم لأنفسهم وللعالم كله . فليس كل إنسان قادرا أن يكون بطلا ، بيد أنه كل إنسان يستطيع المجاهدة للوصول إلى إخلاص . بطولي .

ومن واجب علم التاريخ أن يتصفد بالجرأة على منافسة كل شيء تضيئه المراهب أو البدع الجديدة أو التكاثر الفكري إلى كفة الأدب في الميزان . على أن زماننا في هذه النقطة ليس في جانب المؤرخ ، ونحن نشك في أن تركيب الحياة الثقافية في أيامنا هذه لا يزال يوسع مجالاً لقيام علم تاريخي له في تكوين الثقافة وخلقها أسبقية على ما اشتهر به الماضي من الإدراك الباطني الأدبي ، وهنا أيضا يتبين أن التطور العام للجماعات المسيطرة أو بمعنى آخر بث الطابع الديمقراطي في المجتمع - يشكل خطراً ، ذلك أن احتراف البحث العلمي لا يمكن أن يتوفر لأكثر من قلة قليلة : فهو ضربه من الأرستقراطية ، أما الأدب ( ومعه الدراسة بالمعنى الشمسي ) فشيء للكثرة ، وينبغي أن يكون للكثرة ، ولابد للثقافة العصرية من أن تكون ديمقراطية أن أرادت أن توجد على الإطلاق ، فليس في الامكان أن يبقى اليوم على ظهر الأرض ذلك الموقف القديم الذي مائلت فيه الفجوة الفكرية بين الثقافة الرفيعة للطبقات الممتازة ( التي كانت الدراسة العلمية والأدب فيها شيئاً واحداً ) وبين الحياة الفكرية الساذجة لسواد الجماهير - تلك الفجوة الاجتماعية بين السيد الشريف والرجل من عامة الناس . ومع ذلك فإن السؤال المرحق الذي اختتم به روستوفتزنف كتابه « التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للإمبراطورية الرومانية » لا يزال ينتظر من يجيب عنه : « فالمسألة النهائية تظل قائمة كالشبح ، الذي لا يبرح حاضراً طليقاً مفقوت القيود : فهل في الامكان بسط حضارة أعلى بين الطبقات الدنيا دون الغض من تلك الحضارة وتخفيف نوعها حتى يصل إلى نقطة الزوال ؟ ثم اليس محتمل أن تتحل كل حضارة بمجرد شرونها في التغفل في الجماهير ؟ » .

(\*) توماس كارليل ( ١٧٩٥ - ١٨٨١ ) هو مؤلف كتاب « البطولة ومبادة الأبطال » وكتاب « الثورة الفرنسية » وكثير غيرها . ( الترجمة ) .

## - ٤ -

« اهم عمل للتاريخ الثقافي هو فهم التركيب العفسيوى  
للحضارات ووصف مجراها الفعلى والنوعى المحدد »

## ١ - الاحساس التاريخى :

سنتناول هنا بالبحث على التعاقب ثلاثة تناقضات تتعلق بطبيعة  
النشاط التاريخى وعمله . وخير وسيلة للتعبير عن أول تناقض من الثلاثة  
هى صوغه بشكل سؤال . لو تأملنا النشاط الذهنى للمؤرخ ، فهل نجد  
عنصر إعادة التجربة فى مجرى الحيرة والفهم الحدسى Intuitive  
هو العنصر الذى يسود أم الذى يسود هو عنصر التركيب والتوليف ؟  
وربما بدا أن هذا السؤال قد أجيب عنه لمصلحة العنصر الأول من زمن بعيد  
يوم أعطيت نظرية المعرفة فى العلوم الانسانية شكلا خاصا بها . ومع  
ذلك فلا تزال هناك درجة معينة من عدم التحقق فى الرأى ينبغى معوها .

وفى الوقت الذى وجب تحرير التاريخ فيه من سيادة العلوم الطبيعية  
( التى اعتبرت معايير ضبطها ودقتها المحك الوحيد للبحث العلمى الحقى  
وأقامت المطالب التى راح لامبرخت يتخذ من نفسه محاميا عنها ) اقتضى  
الأمر عند ذلك - كشأنه دائما - البدء قبل كل شىء بأن يعرف الانسان  
ما يتحدث عنه . على أن ما جرى فى الواقع ، و هو الوضع الذى كثيرا  
ما يحدث ، أن أحدا لم يفكر فى هذا الا مؤخرا . اذ وجب مقدما قيام صورة  
واضحة للطبيعة الحققة للنشاط الذهنى لدى المؤرخ اذا أريد أن يفهم  
العلماء بعضهم بعضا . وقد طالب لامبرخت بأن تؤدى كل الدراسات  
التاريخية الى صوغ مفاهيم عامة تلذوب فيها معرفتنا بالواقعة المفردة  
الخاصة ، وتفقد كل أهمية مستقلة لها . فعندئذ فقط يستطيع التاريخ أن  
يعتبر علما . فهو لن يستحق أن يسمى بالعلم أن لم يقدا الى أبعد من  
مجرد استعراض الأحداث الفردية أمام نواظرننا . وواضح أنه لو صحت  
هذه المعايير فعلا لما قام لعلم التاريخ وجود . فان كل ما فكر فيه المؤرخون  
وكتبوه حتى تلك الساعة قد ظهر الى الوجود بطريقة مخالفة تماما . كما  
أن نفس الادعاء بأن فهم « الكلى أو العام » والمعرفة به هما وحدهما اللذان  
يؤديان الى التضلع العلمى ، يعد من القضايا التى لم يقم عليها دليل .  
وقد أوضح فندلباند وريكرت أن أية معرفة بالخاص لا تؤدى الى مفاهيم  
عامة تعد بالمثل تماما دراسة علمية ، وبذلك وضعا أسبابا متينا لنظرية  
المعرفة فى العلوم الانسانية . وقد استطاع خصوم لامبرخت فى ثنائيا

تفنيدهم لآرائه ولشعاره وصيحة معركته القائلة بأقامة دراسة التاريخ على تركيب المفاهيم ، وضع صورة للنشاط الفكرى للمؤرخ تقوم على ماهى عليه فى الحقيقة وعلى ما أنتجت لنا وأثمرت من أطيب الثمار . وفى هذه الصورة التى رسموها وضمت فى المقدمة الصفة التى تجعل من التاريخ مشهدا مرثيا ، ولعل لا أخطئ الرأى ان قلت انهم فى ايجادهم لتلك الصورة كانوا يفكرون قبل كل شئ فى الشكل الكلاسيكى الذى أوجده رانكه (\*) وهيمات أن يفكروا على غير تلك الشاكنة . ذلك أن روح رانكه على جارى عاداتها من التجول فى دهاليز البلاطات والقصور ، والطواف فى جميع الطرق الملتوية للبراسلات الدبلوماسية ، بكل ما فيها من اتصال حميم مع الأشخاص المعنيين وهو يقدر وزنهم ويقوم قدرهم ، تلك الروح هى التى أوحى الى معارضى لامبرخت بصورة المؤرخ كيف تكون . من هنا يتبين أنهم فى تصورهم الكلى للنشاط التاريخى ركزوا التأكيد على مفاهيم من أمثال الهندس ومعاودة ممارسة الحبرة من جديد . وعندى أنه يظهر أن هذه هى الطريقة التى عمل بها رانكه ، فانه مارس من جديد خبرته بكل تلك الكائنات البشرية ، وكل تلك الأحداث الموجودة فى عقله .

«يريد المؤرخ أن يجعل الماضى شيئا حقيقيا لنا مرة أخرى ، ولن يستطيع فعل ذلك الا بتمكيته ايانا من أن نخبر من جديد الى حد معين الأحداث الفريدة للماضى فى مسراها الفردى . . . فهو يظل على الدوام . . . يرجو القارئ أو المستمع أن يستحضر بوضوح أمام ذهنه قطعة من الحقيقة مستخدما فى ذلك خياله » (١) . ذلك ما ذكره ويكرت فى محاضراته الذائعة الصيت التى جعل موضوعها « علم الثقافة وعلم الطبيعة » Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft . وألقاها فى ١٨٩٤ . وفى تلك المدة نفسها صرح فندلباند بقوله : « مهما يبلغ من تعقيد النشاط التصورى الذى يحتاج اليه النقد التاريخى فى تمثيل الروايات التاريخية ، فإن الهدف ألتنهائى لذلك النقد يظل على الدوام استجلاب الشكل الحقيقى للماضى من بين كتلة المواد ووضعه فى وضوح حى ، وما ينتجه بهذه الطريقة هو صور للرجال والحيوات الرجال (الناس) بكل ما فى أشكالها المفردة من غنى فى التفصيلات ، مع الاحتفاظ بكل ما لتلك الأشكال من كامل الحيوية الفردية » (٢) .

(\*) رانكه ( ١٧٩٥ - ١٨٨٦ ) مؤرخ ألمانى . ظل خمسين عاما أستاذًا للتاريخ بجامعة برلين وهو واضع أساس البحث التاريخى الحديث وله مؤلفات كثيرة قيمة .

ولن نبحث في مسألة ما إذا كان كل من هذين الفيلسوفين لا يتمسك هنا بدرجة من الواقعية Realism التاريخية ، لم تعد النظرية المعاصرة للمعرفة التاريخية رغبة في تحمل مسئوليتها . فالتاريخ لا يستطيع أن ينتج من جديد حقيقة الماضي المضطربة بل ليس لديه رغبة في ذلك ؛ فضلا عن ذلك فإنه لم يعد يتظاهر بتركيب نموذج للماضي ، ربما صح تسميته بالنموذج الحق ، على صورة تؤدي إلى استبعاد جميع التصورات الأخرى الممكنة . وفيما عدا ذلك ، يبرز سؤال هو : كم من الصفحات في أى كتاب معين في التاريخ العصري تنطبق عليه كلمات فندلباند وريكرت هذه حقا ؟ وهل هي تمكس ألبنا حقا نوايا المؤرخ وآثار كتابه في أفعاله ؟ وهل وظيفة التاريخ حقا أن يخبر (\*) الناس ثانية قطعة من الحقيقة يعيشونها ، أى هل هي استعراض أمام الأعين لصور الناس وحيوات الناس ؟

ونستعمل القارىء قليلا ونسأل هذا السؤال لحظة واحدة من وجهة نظر إمكانية لم تتحقق . أى نوع من الشكل كانت تحصل عليه صورة الوظيفة الفكرية للمؤرخ لو أن الذى حدد تلك الصورة لم يكن ما وضعه رانكه من ابتكارات عظيمة بل عمل جيورج فايتز ؟ ورب من يقول بأن مقارنة فايتز برانكه لا تنطوي على انصاف : فإنه بوصفه مؤرخا دستوريا اضطرت إلى تناول أشكال تاريخية يتعذر بحكم طبيعتها ذاتها أن تفهم بتصور مشهد مرئى أمام العين وبمعاودة ممارسة الخبرة . ولذا وجب علينا أن نتناول كتابا ذا طبيعة عامة بلا نزاع ، سواء أقبل المرء دعواه Thesis (\*\*) أم لم يقبلها ، ونتخذ منه نموذجا للكتب التاريخية العصرية العلمية المنهج . وأعنى بذلك كتاب « تاريخ بلجيكا » Histoire de Belgique تأليف بيرين وخاصة منه المجلدين الأولين . فهل يرسم بيرين الحياة البشرية ؟ الواقع أنه لا يكاد يفعل ذلك مطلقا . وهل يصف مواكب تجلى فيها الحقائق الماضية ؟ لا . ولكن هنا يظهر الفرق ، وهل هو يستدعى أمام عين خياله صورا ؟ نعم . وهل يسمح لها بأن تمارس من جديد ؟ نعم . ولا يسع المرء أثناء مهلهته عملا كهذا ألا أن يحس إحساسا متكررا بالاتصال المباشر بينه وبين الماضي ، وإن تم ذلك على أساس دراسة علمية خالصة .

(\*) خبرت الشعو أخيره ( بضم الهاء ) : مارست الخبرة به ( المترجم ) :

(\*\*) المعنى هنا مستخدمة بمعنى اللفظ الفلسفى وهى قضية يراد اثباتها

أو الدفاع عنها . ( المترجم ) .

وهنا يجيء لب السؤال • ان هناك عنصرا بالغ الأهمية في فهم التاريخ لعل خير ما يدل عليه هو مصطلح « الاحساس التاريخي » وربما صح لنا أيضا التحدث عن « الاتصال التاريخي » • أما « الخيال التاريخي » فينتطو على المبالغة وكذلك « الرؤية التاريخية » ، وذلك لأن الوصف باعتباره تصورا بصريا ، يعد شديد الضيق والتحديد • على أن المصطلح الألماني Ahnung أى « الشعور الباطنى » الذى بدأ استعماله بهذا الصدد فلهم فون هوبولت ، ربما يعبر عن ذلك العنصر تعبيرا تاما تقريبا لولا أنه ابتذل قليلا فى ملابسات وسياقات أخرى • ان هذا الاتصال بالماضى الذى نحسه احساسا مباشرا ، يدخلنا فى جو معين ، كما أنه أحد الاشكال الكثيرة التى تستطيع بها الذات أن تتجاوز نفسها ، وأن تتذوق الحق تذوقا مباشرا ، وهما الميزتان اللتان منحهما الإنسان • وهذا الاتصال ليس استمتاعا جماليا ، وليس انفعالا دينيا ولا خوفا من الطبيعة ولا ادراكا لما بعد الطبيعة - ومع ذلك فهو ( حلقة ) فى هذه السلسلة • وليس موضوع الاحساس هو الشخصوى البشرية فى شكلها الفردى ، ولا هو الحيات البشرية ولا الأفكار البشرية التى يمكن للإنسان تجريبها من كل ما اختلط بها ، اذ أن ما يخلقه العقل أو يخبره فى هذا الصدد لا يكاد يسمى صورة ذهنية • فان اتخذ شكلا ، فانه بقدر ما يتخذ ذلك الشكل ، يصبح احساسا يظل معقدا ومبهما ، هو شعور باطنى Ahnung - مرتبط بالطرق والمنازل والحقول ، والأصوات والألوان - بقدر ارتباطه بالناس الذين يثيروننا أو نثيرهم • وهذا الاتصال بالماضى الذى يصعبه اعتقاد مطلق فى أصالته وصدقه ، يمكن بعثه بواسطة مطر فى وثيقة أو خبر تاريخى ، أو أثر منطبع أو بضع نغمات من أغنية قديمة • وهو ليس عنصرا ، بينه الكاتب فى عمله باستخدام كلمات معينة ، وانما هو يقع خارج كتاب التاريخ وليس فى داخله • والقارىء هو الذى يجتلبه للكاتب فهو استجابة القارىء لدعوة الكاتب •

فان كان هذا العنصر فى فهم التاريخ هو الذى يشير اليه كثير من المؤرخين على أنه هو « معاودة ممارسة الخبرة » ، فان الخطأ يتركز عندئذ فى المصطلح • ذلك أن «معاودة ممارسة الخبرة» انما تدل على عملية سيكولوجية بالغة التعديد • فالمرء لما لا يحقق الاحساس التاريخى على صورة «معاودة ممارسة الخبرة » بل كفههم وثيق الارتباط بفهم الموسيقى ، أو بالحسرى بفهم العالم بواسطة الموسيقى • أما معاودة ممارسة الخبرة كمنهج للمعرفة فيتخذ شكل ادراك متفاوت فى درجة استمراره يرافق على الدوام جهد القراءة والتفكير • على أن ما يجرى فى الحقيقة هو أن هذا الاحساس أو

الرؤية أو الاتصال أو الشعور الباطني *Ahnung* ، يقتصر على لحظات يتجلى فيها الصفاء الذهني الخاص . لحظات يتم فيها للروح النفاذ المبالغت الى الأعماق .

ومن الجلي أن هذا الاحساس التاريخي يبلغ من عظيم جوهريته أن يحسبه الناس مرة تلو أخرى على أنه لحظة المعرفة التاريخية *Cognition* . وما هو جدير بالاشارة أن نقش قبر ميشليه ينطوى على كلماته : « ان التاريخ بحث جديد » . وقدما قال تين : « يكاد التاريخ أن يكون رؤية رجال الماضي » . وهذان القولان على غموضهما أصلح للاستخدام العمل من التعريفات المنطوية على الدقة والحرص في نظرية المعرفة . والذي يهم هنا ، هو قول الكاتب « يكاد *à peu près* » فهو بحث يحدث في مجال الأحلام ورؤية لشخص غير محسوسة وسماع لكلمات نصف مفهومة .

وهناك شيء موجود أيضا بصورة ضمنية في قيمة الاحساس التاريخي ، وفي صفته كضرورة من ضرورات الحياة ( وهي صفة تناسب ذلك الباعث الذي يدفع الى الاتصال بالماضي ) ، هو رد المكاة الى « الاهتمام بالقديم الأثرى » الذي نبذه نيتشه في أيامه بكل احتقار . والنتيجة الحتمية لهذا النوع من الاشتغال الفكري ، هي أن أشد الأبحاث التاريخية تواضعا ، وهي أبحاث عالم الأنساب ودارس شعارات الأسر والهياوى المحلل ، يصح أن تلقى الأكبار والاعظام . وبديهي أن لعملهم هدفه الكامل النمو أن حصل منه العالم أو القاري على ممارسة ذلك الاحساس .

وقد أسلفنا اليك دفعا بأن العملية التي أسميت لسوء الحظ باسم « معاودة ممارسة الخبرة » مهما بلغ من أهميتها ، لا تتحقق باستمرار ولكنها تظهر من حين الى آخر . وهي ليست سوى جزء من الفهم التاريخي على أن فهم التاريخ وكتابة التاريخ شيان يتجاوزان مجرد معاناة هذا الرأي التاريخي واستثارته . فإذا نحن تمسكنا . بجعل نقطة البداية عندنا أجود أنواع الكتابة التاريخية الأصلية المعاصرة التي نلتقاها من يد خيرة ممثلها ، مع اضافة أسماء ماينكه وتريفليان وعشرة آخرين الى اسم بيرين فإنه من الجلي عندئذ أن العنصر الأساسي لأثرهم ، هو أنهم لا يدفعون الإنسان الى ممارسة الحالات المزاجية ، بل الى فهم السياقات والملاينات . وسرعان ما يكتشف كل من يحلل عددا من الصفحات مما دبحه المؤرخون العصريون ، أو مما كتبه رائكه أو حتى ميشليه ، أن الاتجاه الى استثارة « معاودة ممارسة الخبرة » ، لا يتجلى لديهم ، الا نادرا ، على أن الجهل بالهاف الى اسافة بعض الأشكال في الأفهام يحدث في كل آن تقريبا .

فالشئ العيانى الحق لا يشغل بأية حال المكان الذى أعطى له فى بعض الأحيان على سبيل المعارضة للتصورى الفكرى Conceptual . فكل عمل تاريخى يقيم السياقات ويرسم الأشكال التى استطاع فهم الحقيقة الماضية فيها . فالتاريخ أنما يخلق قابلية الفهم بلجوته أولا الى ترتيب الحقائق ترتيبا له معناه ، على أنه يفعل ذلك أيضا فى أضيق الحدود بواسطة انشاء علاقات عليا مضبوطة .

والمعرفة التى يزودنا بها تجيب عن السؤالين : « ماذا ؟ وكيف ؟ » ولا تجيب عن السؤال : « لماذا ؟ » الا على سبيل الاستثناء - وأن جرت العادة بأن يغلب على كل من العالم والقارىء وهم خادع بأن السؤال الأخير هو الذى يجاب عنه .

## ٢ - أعلم نفس أم علم تركيب عضوى ؟

ما يكاد يستقر فى الأذهان أن معنى التاريخ أنما يسير بواسطة المشهد العيانى للأشكال التى يجمع بها الماضى نفسه فى عقولنا ، حتى يتشكل السؤال الثانى الذى ينهض أمامنا وهو : « أليس الأصح أن يسمى هذا التركيب العضوى للماضى ، الذى يحاول التاريخ أن يتقصه بل هو ملزم أن يتقصه ، باسم علم نفس الماضى ؟ وفى هذه النقطة أيضا تعمل حجة لامبرخت كمرجع ثقة ( الذى اعتقد أنه أوضح أن العمل الفعلى للتاريخ هو دراسة علم النفس الاجتماعى ) ، ويحصل على نفوذ أبعد مدى وأدوم أثرا ورواج أوسع مما حصلت عليه من القراء المجلدات المتأخرة من كتابه « التاريخ الألماني Deutsche Geschichte » التى قصد بها تقديم تطبيق للنظرية .

وعند أول نظرة ، يبدو من المعقول تماما : أن كل من استطاع التغلغل فى سيكولوجيا أبطال التاريخ وكان بعد ذلك قادرا على تلخيص الحياة النفسية لعصر بأكمله ، يستطيع بهذه الطريقة كشف اللثام عن التاريخ . على أن من السهل ايضا أن ذلك ليس صحيحا على الإطلاق . فان علم التاريخ على ما تطور وكما لا بد له أن يتطور ، لم يف أبدا بمتطلبات شئ اسمه علم النفس التاريخى ، ولا هو بمستطيع أن يواجهها . وليس المهم مدى اكتمال قدرتى على اختراق روح فيليب الجميل وبوفيفاس الثامن

ونوجاريه ، وجميع من اشتركوا في مسرحية أناجنى ( \* ) ، ثم على تجميع تلك المعرفة كلها منظورا اليها من حيث علاقتها بعضها ببعض ، فان النتيجة لن تكون بحال تاريخ حادثة عام ١٣٠٠ هذه المروعة . ذلك بأن الأحداث ذاتها لابد أن تقصف كالرعد مختركة كل ما لدى من علم النفس ، الذي كل ما يستطيعه في خير الأحوال أن يعكس إلينا كيف تفاعلت الشخصوس ازاء القدر وكيف كشفت دوافعهم عن نفسها ، يمسد أن تلك الأحداث ستعجز عن اثبات أن نقطة معينة مما حدث - ودع عنك كل ما حدث فعلا - إنما هي من المقدور الذي لا راد له .

ولو افترض المرء بدلا من فكرة الفهم السيكولوجى لبعض أفراد معينين المعرفة بروح الجماهير - أى معرفة نوع ما من علم النفس الاجتماعى - فلن تكون النتيجة الا حصوله على فهم تاريخى أقل مطابقة للحقيقة . تصور أن فى الامكان وصف علم النفس الاجتماعى لسكان إنجلترا فى القرن الثامن عشر . فان الواقع إن علم نفس كهذا ليس فقط - فيما يبدو لى - غير قابل للمعرفة ، بل يعد عندى غير قابل للتصور فعلا . وما قد يتشكل لنواطنينا فى شكله لن ينتج لنا شيئا اسمه آبيكيت أو ريتشارد ، ولا أى شيء من ذلك الكشف الحق عن طوايا مصر إنجلترا .

وربما جاز أن يجيب المرء : أليست كل محاولة للفهم السيكولوجى ، سواء أوجهت نحو شخص أو جماعة ينطوى فعلا على علم التركيب العنصرى ( المورفولوجيا ) ، أى ضربا من التشوق الى فهم أحد الأشكال ؟ أليس شخص توماس آبيكيت شكلا *forma* بمعنى الكلمة الذى لا غنى عنه أى بنفس المعنى الذى وجد لها عند أرسطو طاليس وتوماس الاكوينى والذى شرع زماننا فى فهمه مرة أخرى ؟ وعندما يحاول مؤرخ الأدب فهم أحد الشعراء ، أليس عمله عندئذ من قبيل علم النفس الذى هو أيضا علم للتركيب العضوى ؟ ثم ألا يصدق ذلك بالضبط على المؤرخ العادى الذى يصف أحد رجال السياسة ؟

ذلك شيء لا ريب فيه على أننى لا أقصد أن أنكر على التاريخ كل نشاط سيكولوجى على أساس الدعوة القائلة بأنه من حيث المبدأ علم تركيب عضوى وليس بعلم نفس . وما يكاد المرء يتناول بالبحث « حياة » بشرية أو شخصية أو اسم جمع يفترضه حيوات بشرية كثيرة

---

(\*) يشير المؤلف الى حادثة دخول جيوم دى نوجاريه على البابا فى فلعة إجداده بقرية أناجنى ( أو أنا نى ) وامتقاله له بعد أن أوكل البابا على اصدار قرار الحرمان على ملك فرنسا . ( المترجم ) .



متخذاً منها شكلاً تاريخياً تحققت فيه قطعة من الماضي تمضي في مسيرها الواقعي ، حتى يتوارى التناقض الظاهري . وربما جاز اعتبار الفهم السيكلولوجي ناحية من نواحي أضفاء الشكل على التاريخ ، ما دام المرء يدخل في حسابه ، أن الظواهر في البحث التاريخي - على العكس من البيولوجي تماماً - لا ينظر إليها مطلقاً على أنها كائنات عضوية حية ، بل دائماً على أنها أحداث . والكائن العضوي الحي للتاريخ - إن وجد كائن كهذا - إنما يوجد خارج علم النفس البشري . وعندى أنه لا شك في صحة قول الشاعر بوب Pope أن الدراسة الحقة الواجبة على البشرية موضوعها الإنسان نفسه . وذلك من وجهة النظر الانثروبولوجية ، فأما من وجهة نظر التاريخ فهو قول مضلل . فالتاريخ ليس من شأنه دراسة ما يجمع بين أوصال الإنسان من الداخل . وأعني بذلك المبدأ النفس الجسمي ( السيكوسوماتي ) المتحكم في تصرفاته ، وإنما كل شأنه ما يربط الناس بعضهم ببعض أي العلاقات المتبادلة بين الناس ، وهناك فكرة قد تعود بالفائدة على المؤرخ لو طبقت بأقصى العذر المفرط ، هي فكرة « السلوك » عند الأمريكين ، بما يهيمن عليها من ناحية علم الاجتماع من صحة قوية بوصف كون ذلك السلوك - أعمال الناس - استجابة للعالم الخارجي المحيط بهم .

هذا وإن في الامكان استخدام « الصمت » دليلاً قوياً على التفاوت والاختلاف بين الدافع إلى المعرفة في كل من التاريخ وعلم النفس . فلو لم يوجد ذلك الفرق ، لأبرم التاريخ من زمن بعيد معالفة مع علم النفس . بيد أنه لم يفعل ذلك . نعم إن العلاقات بين العلمين ودية ، ولكنها ليست بالغة النشاط والحيوية . فهل يصل دارس التاريخ إلى أي يوم إلى نتيجة يحس هو أولاً بضرورة تحقيقها بواسطة نتائج البحث السيكلولوجي ؟ لقد أمدنا التاريخ بالمواد اللازمة للتجارب القليلة التي تجربها مدرسة جيراردوس هيمانز في علم النفس التاريخي ، دون أن يتأثر بنتائج تلك التجارب . واستميج القاريء عذراً في أن التزم الصمت ضارباً صفحاً عن تطبيق نظريات التحليل النفسي على التاريخ . وهناك كتاب أوضح امكان قيام مزيد من التقارب بين علم النفس والتاريخ هو كتاب « بناء الجسم والخلق » *Körperbau und Charakter* الذي ألفه ارنست كريتشمار . وفي يقيني أنه ما من مؤرخ يقرأ ذلك الكتاب الممتاز دون أن يضيف الشيء الكثير إلى قدرته على الاستبصار كعالم باحث . ورغم ذلك ، فإن ثقته في خصوبة الكتاب تكاد تميد عند نفس

النقطة بالضبط التي يقدم فيها المؤلف بضمة أمثلة مؤقتة لتطبيق نظرية على الأشخاص التاريخيين . فان انطوت نظرية كريتشماسر حقا على شو واحد ذي بال ، فغاية ما أمله هو أن أقع عليه في قيمتها الكبرى كتركيب عضوى .

والتاريخ هو التفسير القريب لما للماضى من معنى لدينا . وهنا صفة ضمنية تقوم في طابع التاريخ ذاك ، هي الترتيب . فلكي يستطيع المؤرخ فهم جذادة ( \* ) من الماضى على ما تنعكس اليه من ثقافته الخاصة ينبغي له على الدوام وفي كل مكان أن يحاول رؤية أشكال تلك الجذاد ووظائفها . والتاريخ يتحدث دائما على أساس الشكل والوظيفة ، حتى في الحالات التي لم يقد لنفسه فيها على الإطلاق برنامجا منهجا للتركيب العضوى . والشرط الوحيد الذى ينبغي توفره هو أن يكون الدافع الى المعرفة تاريخيا أصيلا ، والا يكون المؤرخ أحق . فكل بعد تاريخي مفرد الموضوع Monograph - ان اتسمت مسائله بالتحديد الجيد ، يجيب عن سؤال في التركيب العضوى التاريخي ولكن الجويل للعلم اذا كان كل ما تصنعه مدارس تاريخية بأكملها هو الاندفاع الى غمس المعرفة فى عصيدة الروايات التاريخية المتليكة ذلك أن العلم ان لم يستهدف الحصول على شكل أو وظيفة محددة فان النتيجة اما أن تكون خليطا غير محدود التكوين من التبن والحبوب والا فهي ورقة مطبوعة غلب عليها علم البيان أو طابع الرومانس .

ولا يخفى أن كل حادثة ( عدا أبسط أنواع الوقائع ) تتصوره ملكة الإدراك التاريخي ، تفترض وجود ترتيب لمواد الماضى ، أى تجميعا لعدد من المعطيات يتحول بها من فوضى الواقع الى صورة عقلية . وكثيرا ما يستبان أن ذلك الترتيب قد حدث فعلا في « الحياة العامة » ، بمعزل تام عن كل جهد تاريخي . وهناك حقيقة يكمن فيها ما يربط التاريخ بالحياة من عرى لا تنفصم ، هي أن التاريخ يعمل بمادة هذه الأفكار التلقائية . وما الفكر التاريخي الا مجرد توسيع لرقعة الفكر بصفة عامة ، أى مزيد من التقدم على طول الدرب الذى يوصل بين ما للحقيقة الواقعية من مفرط الاسمية Nominalism وبين الفكرة . أما الأفكار التي تمنح الماضى شكله ، ففي متناول الأيدى حتى في حالة

(\*) الجذادة : القطعة الصغيرة المكسرة . وفي القرآن الكريم : « فجعلهم جذادا الا كبيرا لهم » ( الترجمة ) .

أشد التأملات أولية في التاريخ • وعندى أن كل مستمسك بالمذهب الاسمي خال من التناقض ، يرى أن « البرلمان » - و « الحرب العالمية » ليس لهما من وجود أكثر مما « للراسمالية » - و « الديانة » من وجود •

ومما يذكر على سبيل التخصيص أن الأشكال التاريخية للحياة السياسية يمكن العثور عليها في مدارج الحياة نفسها • فالتاريخ السياسي يجلب أشكاله الخاصة معه : كنظام إحدى الدول أو معاهدة صلح أو حرب أو أسرة مالكة أو الدولة نفسها • وفي هذه الواقعة التي لا يمكن فصلها عن الأهمية العليا لتلك الأشكال نفسها ، نجد الطابع الجوهرى للتاريخ السياسى • ويواصل ذلك الطابع الاحتفاظ بقدر معين من الأسبقية لأنه يعد بدرجة كبيرة التركيب العضوى للمجتمع فى أمثل صورته •

ولو تأملت حتى التاريخ الاقتصادى نفسه ، لوجدت أن المصطلحات التي يعمل بها المؤرخ ، إنما هى ثمرة للتحليل العلمى للظواهر بدرجة أكثر كثيرا من المصطلحات السياسية المأخوذة رأسا من الحياة • وهى حالة تنطبق بدرجة أشد أيضا على مصطلحات التاريخ الثقافى ( ما لم نلحق به الآداب المرعية والعرف وما شابهها ) • ومما يجدر ذكره أن المسائل الحققة فى التاريخ الثقافى ، إنما تدور على الدوام حول شكل الظواهر الاجتماعية وتركيبها ووظائفها • وليس معنى ذلك الدعوة الى وجوب إخضاع التاريخ الاجتماعى لعلم الاجتماع وجعله تابعا له • وفى حين أن التاريخ الثقافى يبحث الظواهر من حيث أهميتها الأخاذة فإن تلك الظواهر نفسها ليست بالنسبة لعلم الاجتماع سوى نماذج وأمثلة • وقد تخلى المؤرخ الثقافى عن خطته فى استخدام الظواهر لاستنباط القواعد الصحيحة صحة عامة التي يهدف بها الى المعرفة بالمجتمع عن طريق الظواهر • فهو لا يقتصر على رسم كروكي يحدد المعالم العامة للأشكال التي يصممها ، بل يلونها بواسطة الحدس ويزينها بما يوحى اليه الخيال من اشارة وإيحاء • ومع صرف النظر عن أى برنامج شعورى مقصود ، فإن جميع عظماء مؤرخى الثقافة هم على الدوام من علماء التركيب العضوى للتاريخ : أى من الباحثين عن أشكال الحياة والفكر والعرف والمعرفة والفنون • وكلما زادوا تحديد تلك الأشياء وضوحا زادوا نجاحا وتوفيقا • ذلك أن السؤال العام لا يؤدى الا الى جواب عام • وشاهد ذلك أن تاريخ « عصر النهضة » سيظل يغشاها الغموض والابهام ، حتى

عند بركهات نفسه ، وما ذلك إلا لأن « عصر النهضة » شكل لم يتيسر فهمه بوضوح ، بل لن يستطاع فيه الى الفهم سبيل . أجل ان دعوى Thesis بركهات الصامة - التى تصد فى حد ذاتها مناقضة لروح القرن التاسع عشر ، بحيث لم تفهم الا قرب نهاية ذلك القرن - قد فازت بدورها بيوم نصرها . على أن جميع الأشكال الفردية التى اقتطعها ونحتها ليستخدما أحجار بناء ، وأعنى بذلك كل فصوله التى عقدها حول المجد والسخرية والنكتة والحياة المنزلية وما إليها ، لا تبرح تحتفظ لتلك « الدرة » السامية بكامل قيمتها . وينطبق هذا الرأى نفسه على فيوليه لودوك ، وهو مؤرخ لعله أصبح يعد فى جملته قديم الطراز ، وفى تفاصيله غير مضبوط أحيانا - ولكنه لا يفتأ على الدوام يعتبر الأستاذ المتمكن بسبب احساسه بالفنكل احساسا لا نظير له . وثمة عمل لم تلحقه مطلقا تهمة قدم الطراز أو فوات الألوان ، هو عمل مؤرخ ندر أن عرفه انسان خارج انجلترا ، هو لزلى ستيفن . وفى ظنى أن ستيفن جدير بشهرة أعظم مما حقق ، ولو لمجرد اخجال الكثير من القروء المقلدة فى يومنا هذا ممن يحسون أنهم يستطيعون اثبات تفوقهم باظهار الزرية بالمصر الفيكتورى . أجل ان لزلى ستيفن لم يؤت عقلا بناء . فان كتابه « الفكر الانجليزى فى القرن الثامن عشر English Thought in the Eighteenth Century » يتجنب البحوث العامة ويكاد لا يؤدى مطلقا الى استنتاجات وأحكام عامة . ولكن ذلك النقص هو ميزته ، فمن أجله بالضبط لم يكابد عمله على يد الزمن الا القليل من العناية .

وليس من المصادفات أن كل مؤرخ للثقافة ذى أهمية صادقة من أبناء القرن التاسع عشر ، كان بوجه التقريب ممن يعيشون الى حد ما خارج تيار الفكر فى عصرهم . وقد مهد أوجست كونت السبيل أمام ذلك النصار . غير أن الفلسفة الوضعية Positivism لم تروق الباقاة اللازمة لانتاج التاريخ الثقافى . ولم يعد أحد يقرأ اليوم ماسطره بكل Buckle . بيد أن هناك من الناحية الأخرى عقليات مثل بركهات وفيوليه لودوك ولزلى ستيفن ( ممن تجسست لديهم العلوم الانسانية فى صورة حقيقة مستقلة قائمة ، ولو قامت بغير نظرية محددة للمعرفة ) استطاعت أن تشير بأصبعها الى سبيل لا يزال فى إمكاننا أن نسلكه . ولكى يتسنى لنا فهم التاريخ الثقافى ، ينبغى تمييز الروح والجو . فالزمان الحاضر يشجع المؤرخ الثقافى على أن يجد ما يلهم ثقته فى عمله . فان هو جمل نفسه على ذكر من كتابات كالتى ديجها



ما أوحاه إليه خياله من بث اللآلئ الساحر على فسيفساءات ( \* ) الحضارة العربية ، فإن ذلك الخيال لو دفع إلى غاياته ، لأسدل ضباب القموض كثيفا على كل منظر لروما الامبراطورية والغرب الفتى ، واللوثنية وهي تلفظ آخر أنفاسها ، والمسيحية النابضة المتطورة ، وظاهرة الاسلام نفسها . ولو نظرنا إلى شخص الانسان عنده في صورة فاوست لوجدناه يقضى على كل فهم للعالم اللاتينى . على أن شبنجلر لم يستطع منع نفسه من التقصير : فانه أبغض انجلترا دون أن يفهمها ولم يعرف أمريكا ، ولم يفهم بالفعل أيا من أقوى نظامين اجتماعيين - الدين والدولة - على أهميتهما الهائلة ، ولم تبصر عيناها مستويات الثقافة ولا انتشار الثقافة . بيد أن العيب ( أو الشرح ) الأساسى الأكبر فى عمله ليس فيما تحويه معرفته من ثغرات ولا ما فى رأيه من تحديدات ، وانما يكمن فى أنه اخترق غير مكتثرت الدرب الموصل بين التركيب العضوى والأساطير . بينما كانتاته التشبيهية ( \*\* ) Anthropomorphic الثقافية يصيبها ما أصاب كل وثن من مصير ، وهي تمر فى أدوار شبابها ونضجها وشيخوختها فى أخيلة جميع المصور .

وهناك من العلماء من يعمدون ، اذ يدركون ما عليه الفكر فى العلوم الانسانية من حرية ، الى الاعتقاد بأن وضع الأشكال التاريخية لا يمكن أن يكون الا فى صورة الأساطير . وقد استطاع ثيودور ليت منذ عهد قريب جدا أن يوضح توضيحا رائعا ، جاء فى بضع صفحات مدى ما عليه وجهه النظر هذه من واهن الأساس وسخف الرأى ( ٤ ) . فالانسان المعاصر فى نظره يخون ثقافته الخاصة ، ان هو خلق الأساطير عالما بانهمسا كذلك ، أو أنها بالحرى تدعى أنها كذلك . والشكل الذى تمتزج به ثقافتنا للمعرفة الفكرية هو شكل البحث العلمى الناقد .

ويجدر بنا أن نشير الى أن مذهب التشبيه هو العدو الأكبر لطريقة التفكير فى العلوم الانسانية . وهو العدو ورائى تجلبه معها طريقة التفكير تلك من الحياة نفسها ، ولا يخفى أن اللغات البشرية قاطبة تعبر عن

(\*) كثير من المؤرخين الاوربيين ، ومنهم المستشرق جوستاف فون جرومباوم يشبهون الحضارة العربية بفسيفساءات مجمعة من الحضارات القديمة والمعاصرة . انظر للمترجم « سفارة الاسلام » مجموعة الألف كتاب ومكتبة مصر بالقاهرة .

(\*\*) التشبيه : تصور الله فى ذاته أو صفاته على غرار الانسان .

( المترجم )

نفسها بطريقة تشبيهية باستخدام أخيلة مشتقة من النشاطات البشرية، وتلون كل ما هو معنوي مجرد ، بمجازات مستمدة من الإدراك الحسي . ولكن الواجب يحتم على العلوم الانسانية التنبيه واليقظة الى ما عليه لغتها من طبيعة مجازية وإلى الحذر من أن تزحف الصورة الوهمية مع المجاز خلسة . (٥)

ولن نستطيع تخليص أنفسنا تماما ولو حرصنا من تلك البوروشا القديمة Purusha التي من جسمها خلقت آلهة الفيدا العالم ، ولا أن نخلص أنفسنا من زميلها وهو الجبار ايميز في ملحمتي اذا ( \* ) Eddas . ذلك أننا لكي نفهم العالم نمد أيدينا وأبصارنا المرة تلو الأخرى نحو الأداة التصويرية التي تلجأ الى احلال كائن بشري محله . ومن المعروف أن التاريخ يدخل في فلكه على الدوام تقريبا موضوعات ذات طبيعة عامة متخذة منها أنماطا أساسها الحق أسطوري . ولا تخرج ألفاظ الراسالية والحركة الانسانية والثورة وما مائلها عن هذا النوع . وعندى أنه الى حد ما وضع لا يستطيع تجنبه . ولكن كلما زاد العلماء قدرة في ادراكهم الصريح لاستقلال الروح ، وجب عليهم التزام الحذر البالغ من الانزلاق في الوهم السهل القريب الذي يزين لهم تلك الروح في ثوب تنكري . وقد كتب فيلسوف ثقافي له شأنه الكريم هو كارل يوثل يقول : « لو شئت الحياة بلوغ مستوى أعلى ، لانتقلت من الأمم والأفراد من يليقون لذلك في الأقاليم اللاتقة لذلك . وبفضل مشعل « اليقظة » تخطو الروح الحية للتاريخ عبر الأرض النائمة وتسرى بين ما للانسان من عالم حالم ، وهي تهيب بالجيوش والأبطال أن يهبوا للاضطلاع بالأغراض الروحية والمادية ... وهناك قامت الروح العالمية Weltgeist الداعية الى التكامل بدعوة الحياة الثقافية الى منعطف طريق جديد ، وتمكنت من رفق الصدع على يد روما ... » (٦) ولعمري ما هذا الا اشارة مجازية أو بيانية ، وهو في الحالين مصدر خطر . ويقول روتاك : « ان مفهوم التطور ينزع بالضرورة الى اضمحاء صفة العملية الموضوعية على أية حركة روحية . وبمثل هذا المفهوم تثبت بالضرورة ، فكرة دهاء العقل ، وأعني بذلك أن السير الموضوعي للتطور يغافل الذات المفردة في فاعليتها حتي يجتذبها الى مجراه . » (٧) فإذا لم يمكن شراء فكرة التطور بنية خالصة الا بما ارتأى هيجل من تشبيهه أسطوري Mythical ، ألا يكون من

(\*) ملحمتا إذا مجموعتان من الأدب الايسلندي هما المصدر الرئيسى لمرلتنا

باليثولوجيا الاسكندنافية القديمة . ( المترجم )

الأفضل البحث عن وسائل أخرى للمعرفة ؟ وذلك ما لم يفضل المرم  
ببساطة اطلاق اسم ( مايسميه هيجل ) بالروح العالمية الجواله  
أو « العقل » ذى الدماء . وبهذه الطريقة نصل الى نتيجة تستوقف  
النظر ، هي أن فكرة التطور لا يمكن الاحتفاظ بها الا على أساس تاليهي  
Theistic محض .

على أن تلك النتيجة الرفيعة تظل على الجملة معدومة عندما يحدث  
على حد قول شبرانجر أن : « تطبيق فكرة التركيب الثقافى المصدق كأنما  
الثقافة مادة عضوية تنطبق عليها قوانين النمو البيولوجية الدقيقة ،  
بل كأنما هي كائن ملغز مثل الروح العالمية ، التى ارتأها هيجل ، والتى  
تمضى فى طريقها الشيطاني دون اعتبار بأى شئ سوى » ( ٨ ) . ولا مراة  
أن هذه الجملة تحتوى على معنى بالغ العمق فى نزعتة الغيبية ( ٩ ) ،  
ولكنك حين تامل فى حدودها تخرج عن دائرة علم التاريخ . فكل مجاز  
مشبه Anthropomorphie سهل يصاب فيه المنظر العام للسياقات  
الدينوية للتاريخ بالجمود . ولذا يخيل الينا أنه ينبغى أن يجعل المؤرخ  
الثقافى دعاءه فى صلاته على النحو التالى :

« ... ونجنا اللهم من نزعة الشبهة ، آمين »

#### ٤ - التركيب العضوى العام ، أم التركيب العضوى الخاص :

ان الغلطة التى كثيرا ما يوقننا فيها هذا التيبس الفكرى ، تكمن  
فى أن العالم قد ادعى لتفكيره دعاوى بالغة الضخامة . فهو يبنى القاء  
نظرة على نمط مركب معقد ضخم وأن يصف تركيبا عضويا عاما دون أن  
يلم مقدما الامام الكافى بتركيب اجزائه . والنتيجة هي ما شاهد  
دى توكفيل حدوثه بوضوح تام فى الفقرة المقتبسة اعلاه . وعندئذ  
يتشكل مفهوم تاريخي مبهم غير محدد ، قد ارتبطت به ارتباطا غير  
محكم كل أنواع الأفكار غير المتجانسة . ولئن يستطاع فهم المجموع  
ولا التعبير عنه الا بتطبيق مجاز رائع عليه . وكلما زادت المركبات  
المعقدة التى يريد المؤرخ سبرغورها ، زاد الخطر من اتخاذ تلك الأفكار  
شكلا ماديا له وجود حقيقى .

وما أن يتشكل مفهوم من مفاهيم التاريخ الثقافى بهذه الطريقة حتى  
يضدو قوة فكرية ويشرع فى السيطرة على عقولنا ، وهي عقول شديدة  
الرغبة فى القيام على خدمة الآلهة الجديدة باعثة السلوان . وتتسبح رقعة



المفهوم لكل قوة أخرى ، مستوليا على ما يحيط به من أرض تملكها مفاهيم أخرى . وكلما كان المفهوم أجوف بدرجة أكثر ، والمصطلح الذي يعبر عنه أكثر ضعفا ، زاد اتساع رقعة القوة اتخاذا لطابع التضخم .

والواقع أن ما لدينا من مصطلحات عامة في التاريخ الثقافي يكاد يعانى بأجمعه في هذه الأيام من مثل هذا التضخم بدرجة تتفاوت زيادة وتقصانا . مثال ذلك أن لفظة « عصر النهضة » كان لها في الأصل دلالة - أن لم تكن شديدة التحديد - فلقد كانت على كل حال دلالة إيجابية وتاريخية ، أى واقعية . وقد أدت واجبها في سد حاجة جوهرية ، ففيها تردد صدق أمل عقد على ذلك العصر . ولم يلبث المفهوم حتى امتد في كل من هذين الاتجاهين : فشدت إلى الخلف نحو المصور الوسطى وشدت أماما إلى العصر الحديث . ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل طبق المفهوم في كافة أنواع الميادين التي انتشرت بها ظواهر مرتبطة « بعصر النهضة » ارتباطا حقيقيا أو ظاهريا . وآية ذلك ما يقوله هربرت سيزارد : نشأ عصر نهضتنا الحق في القرن الثامن عشر . فالحركة الكلاسيكية Classicism هي ذروة عصر النهضة لدى الألمان . وإذا قفل الإنسان المصطلح إلى ميدان آخر بهذه الطريقة سلبه شيئا من الفنى الكامل الذى ظل يصدر عنه ما اقتضت دلالته على العملية الثقافية الغدة المحددة التي استخدم فيها لأول مرة .

وذلك هو ما حدث لمصطلح « النهضة » ، وهو نفسه ما حدث لمصطلحات من أمثال « الطابع القوطى » - و « المصور الوسطى » - و « فن الباروك » . إذ يبدو أن هناك حاجة ماسة إلى وسط ذهني للتبادل . وربما بدا أحيانا أن الروح العصرية ، حين تخلصت من النزعة القطعية (\*) Dogmatism والنزعة الصورية Formalism لم تحصل في مكانها إلا على طراز جديد من التجسيم . ومن سوء حظ العالم بالعلوم الإنسانية أنه ينبغي له في حالة كل شكل يرتثيه ، وكل نموذج يعتقد أنه يدركه ، أن يبت بنفسه - بغير انتظار العون من تجربة يقوم بها أو تقدير حسابى يقدره - ما إذا كان يطارد ظلا أم حقيقة .

والواقع أن التاريخ الثقافى تبهطله في الوقت الحاضر عملية تحديد الأشكال النوعية للحياة التاريخية . فهو ملزم أن يحدد ما للخاص من

(\*) وتسمى أيضا باللمب الجرمى أو الاحتقادى

تركيب عضوى قبل أن يتجاسر على بحث العام • ومع ذلك فإن أمامه زمنا كافيا لوصف ثقافات بأكملها وصفا يدور حول مفهوم مركزى واحد • فعلى الآن أن تكون - قبل كل شيء - من القائلين بمذهب التعدد • ذلك أنه فى مجال التاريخ الثقافى لم يتم الا النزول اليسير فى الحقل الواضح حقل تحديد ما يمكن موضوعيا مشاهدته وتمييزه من الحياة الماضية •

وفى هذا الحقل بالضبط تقوم علاقة وثيقة بين جميع العلوم الانسانية ، علاقة يمكن فهمها داخل لفظة التاريخ كمفهوم يؤخذ بأوسع معانيه • ويعمل كل متخصص فى حقله الخاص ، لكن الاتصال بينهم جميعا أمر لا مندوحة عنه • ومن المعروف أن التاريخ الدستورى وتاريخ القانون يدور البحث فيها حول أهم أشكال الحياة الاجتماعية بأكملها وهى الدولة ونظمها • أما التاريخ الاقتصادى فيصف الأشكال التجارية ويحللها ، وذلك بينما التاريخ الدينى وتاريخ التقنيات ( التكنولوجيا ) وعلم الاجتماع يقوم كل منها بنفس الشيء كل فى مجاله ، والآن يحاول تاريخ الفنون والتاريخ الأدبى ، الذى ظل زمنا طويلا شديد الانشغال بتحديد العلاقات الوراثية الخارجية ، المؤثرة فى تسلسل المراحل وأدوار التكوين ، البحث عن طريقة يتمكن بها من فهم وتعيين الأشكال المحددة • أما علم اللغات ، فهو منذ انتقاله من التركيب العضوى الخارجى للمسائل النحوية *Junggrammatiker* الى المسائل المتعلقة بالمعنى - وبذا الى التركيب العضوى الداخلى (١٠) للتعبير عن الفكر - قد أصبح اليوم أكثر منه فى أى آخر جزءا جوهريا من العلوم الانسانية ، وصار شيئا لا بد للفلسفة والقانون والتاريخ من زيادة التعرف اليه فى أقرب وقت •

وربما ذهب بعضنا بالنسبة لسير العمل فى جميع هذه العلوم المنفصلة الى أن التاريخ الثقافى يؤدى عمله على أوفى وجه ، وأنها مجتمعة تشمل دراسة الثقافة ، وأنه لا مجال لقيام كيان منفصل لتاريخ للثقافة ، لا يشغله الآن فعلا أى واحد من العلوم المتخصصة • غير أن مثل هذا الرأى ، يبدو فى نظرى غير صحيح •

وثمة فارق جوهري يتبقى بين التساريخ من ناحية وكل علم من العلوم الانسانية المتخصصة من الناحية الأخرى ( وكلها تاريخى بطبيعته ) ، هو الفارق الذى يميز التاريخ من فقه اللغة • ومع أن توسيع مفهوم فقه اللغة على هذا النحو شيء غير مالوف ، فإن كلا من تلك العلوم

الجديدة كاللغة والقانون والتجارة والفن - ربما أمكن اعتباره فقه لغة بالمعنى الكامل للكلمة. والمشكلة المتعلقة بهذه العلوم المتخصصة جميعا إنما هي فهم الأشكال الثقافية كما هي منزلة عن الأحداث الواقعية . أما في حالة التاريخ الأدبي الصرف ، فإن الغرض النهائي من الدراسة يظل على الدوام إما قصيدة معينة تدرس بوصفها ذلك وإما المفهوم العام للأدب . أما التاريخ الثقافي فيرى من الناحية الأخرى ، أن أشكال الماضي إن هي إلا تصورات عن واقع يحاول فهمها وينظر إليها على الدوام في صميم غمرة الأحداث . والتاريخ الثقافي يوجه التفاته نحو الأشياء ، غير أنه يواصل على الدوام الصدوف بصره عن تلك الأشياء وتوجيهه إلى العالم الذى تبوأ فيه مكانها . ولا حاجة بنا إلى القول أن هذا الحاجز الفاصل بين فقه اللغة والتاريخ هو حد يخترقه الجانبان على الدوام . تلك هي الطريقة التى تجرى عليها الأشياء فى كل مجتمع مسالم . ولكن حواجز التخوم لا تبرح محتفظة بأهميتها رغم ذلك .

والموضوعات التى يدور حولها التاريخ الثقافي هي ما للحضارة من أشكال ووظائف متعددة ، كما تشتمل من تاريخ الشعوب وتاريخ الجماعات الاجتماعية ، وكما تتجسد مكونة أشكالاً وصوراً وموضوعات ومباحث ورموزاً ومفاهيم ومثلاً علياً وطرزاً وعواطف ثقافية . وكل من هذه قد يتخذ هو الآخر موضوعاً لأحد العلوم الإنسانية المتخصصة : فيتخذ مبحث الشعر موضوعاً للتاريخ الأدبي والطراز والأسلوب موضوعاً لتاريخ الفنون والمعنى المجرد أو المفهوم موضوعاً للفلسفة التاريخية . ورغم ذلك كله فإنها تظل موضوعات للتاريخ الثقافي العام ما دامت تعتبر صورا ومشاهد فى الدراما العالمية الكبرى .

وتوضح الديانة المقارنة وعلم السلالات البشرية ( الانثولوجيا ) أهمية الأسطورة Myth والتكرس الدينى ونشاطات المناسك الدينية وحفلات البرجاس بين الفرسان والجمعيات السرية وما مائلها من مغامير الحياة الثقافية . وفى إمكان التاريخ الثقافي أن ييسط المرة بعد الأخرى وجود هذه الظواهرات فضلا عن تبيان آثارها فى نسايا المجرى المتنوع للتاريخ . وهو إنما يستخدم تلكم الأشكال رغبة فى الوصول إلى فهم أفضل للأحداث المفردة ، وبذلك يروح بدوره فيضفى التثبيت والمساندة على خطط Schemata العلوم المتخصصة . على أن كثيرا من موضوعات التاريخ الثقافي تقع أما خارج حدود الحقول الخاصة أو تنتشر عليهن جميعا . فمن أمثلة ذلك إن ما يتعلق بالريف أو الرعى من أمور لا يؤثر فحسب فى الأدب والفنون البصرية ، بل يؤثر أيضا فى الرقص

والموسيقى والحياة الاجتماعية والنظريات السياسية ، فهي في موجز القول مبحث ثقافي . والوظائف الثقافية كالخدمة والشرف والوفاء والطاعة والمحাকাاة والمقاومة والكفاح في سبيل الحرية ، تعتبر كلها متى شئنا ذلك - موضوعات تدخل تحت علم الاجتماع ، غير أنها لا تحظى بمعالجة حاسمة في ثنايا الدراسة النسقية Systematic التي يستخدمها فيها علم الاجتماع ، ما لم يتقدم التاريخ الثقافي بدوره فيوضح ما لهن من متغير الأشكال والآثار في مختلف المصور ومختلف الأقاليم .

ولو أن انسانا تمكن من كتابة تاريخ الغرور لوجد نصف التاريخ الثقافي تحت تصرفه فمن ذا الذي يعطينا مثلا تاريخا للكبرياء في القرن السابع عشر؟ وقس على ذلك الخطايا السبع القاتلة ( \* ) وهي تعد في نظري فصولا سبعة في تاريخ الثقافة تنتظر من يعالجها . ويخيل الى أنه حتى الآن لم تحظ الا واحدة من تلك الكبائر السبع بالاهتمام ، بأن أعطيت الى حد ما شيئا من صفة المبحث في التاريخ الثقافي ، وما ذلك الا لأنها على عكس زميلاتها ألست الأخريات ، ليست مما يسهل وقوعه مباشرة في فهم الناس جميعا ، بل ينتقل معناها ويتغير حسب الثقافة المهتمة بها . تلك هي البلادة Acedia ، وهي التي يترجمها الكثيرون ترجمة غير مرضية بلفظة « التباطؤ » . ويرى بترارك ( \*\* ) أن معناها يطابق معنى Weltschmerz أى الشقاء الشامل . والواقع أن ما وجده الناس من عسر في فهم مدلول لفظة Acedia أى البلادة عند دانتي فهما صحيحا ، قد أدى الى تركيز الانتباه طويلا على هذا الموضوع . ( ١١ )

وليس معنى ذلك أنه ينبغي ألا نطلب موضوعات البحث الا في نطاق الحياة الذهنية دون غيرها . وكم يتمنى المرء أن يرى تاريخا يكتب عن « الحديقة » باعتبارها شكلا ثقافيا ، أو عن الطريق أو السوق أو الخان ، أو الحصان أو كلب الصيد والشاهين ، والقبة أو الكتاب من حيث وظائفها الثقافية . وسيتجمل لكل ذى عينين المرة بعد الأخرى أن أبحاث العلوم الانسانية المتخصصة لم تستنفد المعرفة المتعلقة بأهميتها في المجتمع كما لم تستوف بعد حقها من الدراسة .

(\*) الخطايا السبع القاتلة : هي الكبرياء والجشع والفسوق والغضب والشرامة والحسد والبلادة . ( المترجم ) .

(\*\*) بترارك ( ١٣٠٤ ١٣٧٤ ) شاعر وعالم ايطالى امتاز بوطنيته القوية . ( المترجم )

من هنا يتبين الا خطر البتة من أن يعدد التاريخ الثقافي بعد أن يولى اهتماما أكبر مما أولاه حتى اليوم الى مكتشفات العلوم الانسانية النسقية فيؤدى ذلك الى تسليم ممتلكات عروسة الشعر كليون Clio الى علم الاجتماع المخوف الذى كان بالفعل قد قاضاها ذات مرة بغية اقتناص تلك الممتلكات منها . وهذا يوضح أن التاريخ الثقافي مستطيع رغم ذلك ، التماسا لمصلحته الخاصة ، أن يتعلم الشيء الكثير من علماء الاجتماع دون أن يحقر نفسه على الاطلاق بافزائها منزلة الخادم بالنسبة لذلك العلم النسقى الذى ملأه الاشكال الاجتماعية . فان الاتصال الوثيق بعلم الاجتماع العمل لدى الأمريكين ، وبعلم الاجتماع التاريخي عند مارسيل ماوس ، وبعلم الاجتماع الفلسفى لماكس شيلر وهانز فراير وغيرهما ، لا مفر منه من العمل فى سبيل مصلحة التاريخ الثقافى . فاذا كانت تهددته بعض الأخطار ، فما ذلك فى الغالب الا من جهة ما يدور حول خلق العالم من غوايات يزى بعض العلماء المعاصرين أن واجبهم يحتم عليهم الأخذ بها .

وبفضل ما ظهر مؤخرا من نزعات حديثة فى نظرية المعرفة ، أصبح التاريخ أحسن دراية بقيمه ومنعته منه قبل ذلك . والواقع أن سلامته وأمنه يكمنان بالضبط فى اتصافه بعدم الضبط ، أى فى أنه لا يمكن أن يكون معيارا سويا ، بل هو غير ملزم بذلك أبدا .

### - ٥ -

« ان تقسيم التاريخ الى حقب مهما استحال الاستغناء عنه ، ليست له الا اهمية ثانوية ، فهو دائما شيء مبهم وغير دقيق ، وهو شيء ينطوى دائما على التعسف الى حد ما . وخير من ذلك ان تطلق أسماء لا لون لها مشتقة مما فى التاريخ من فترات توقف خارجية وعرضية ، فانها افضل التسميات للعصور التاريخية . »

الأصل فى الحاجة الى تقسيم مجرى الحوادث فى العالم الى عصور متعاقبة لكل منها جوهره ومهامه ، لا يكمن فى علم التاريخ Historiography نفسه ، بل فى علمى الكون والتنجيم . ذلك أن مفاهيم الزمان والمصير المقدر ارتبطت بعضها ببعض ارتباطا وثيقا جدا فى الديانات الشرقية القديمة . ولو تناولت كلمة مثل زروان الواردة فى الاوستا ( وهى بالفارسية زمان ) لوجدت فكرات القضاء ، وقبة السماء والزمن اللانهائى

والتغير والحركة السرمديين للعالم مختلطة كلها في مركب واحد رائع حافل بالمعاني . فالزمن نفسه والد ومولود معا ، كما أنه مولود قد ولد ، كما أنه يؤثر في كل شيء يحدث . فتتسلسل الدورات والدهور جزء من أي شكل متقدم من أشكال الديانات .

على أن الثقافة المسيحية لم تتسع في الواقع لنظرية كونية كهذه تقوم على الدهور ، ولا لفكرة التكرار الدوري الذي يعيد مجرى الأحداث بعينه في كل دورة . فإن ما لتاريخ الخلاص عند المسيحيين من خطة محدودة لم يسمح بقيام مثل هذه الفترات المتزامنة . ومن ثم فإن الذي حدث في المسيحية هو أن فكرة تعاقب المصور تحولت من الكوني إلى التاريخي ، وإن تم ذلك مع تركيز التاريخ على فكرة الخلاص ونهاية جميع الأشياء . والأصل في تقسيم تاريخ العالم إلى فترات هو الفكرة الشائعة عن امبراطوريات العالم الأربع : آشور وفارس ومقدونيا وروما ، وهي امبراطوريات أعقبت كل منها سابقتها وتفوقت عليها . بيد أن هذه الفكرة نشأت وتطورت قبل ذلك بالفعل في ضمير الفكر الهلينيستي . بل الواقع أنها وجدت من يعبر عنها منذ أبكر المصور ، كما هو ظاهر في نبوءات دانيال وفي رؤيا الوحوش الكبيرة الإبداعية التي خرجت من البحر والصورة التي تتجلى فيها رؤيا نبوخذ نصر (١) . وتواكبت مع فكرة امبراطوريات العالم الأربع ، فكرة عصور العالم الستة ، وهي الفكرة المؤسسة على رأى القديس متى (٢) . على أنه حدث في عهد مبكر جدا هو القرن الرابع ، أن يوسيبوس وجيروم وهما من آباء الكنيسة الأولين تمكنا من التوفيق بين هاتين الفكرتين بحيث وفقا بين التاريخ بمعناه الدنيوي الأرضي والتاريخ بمعناه الوارد في الكتاب المقدس . وسيطرة فكرة الامبراطوريات العالمية الأربع دون منازع وظلت تعتبر الحطة الأساسية لتقسيم التاريخ حتى القرن السادس عشر . وحدث طوال العصور الوسطى أن قصة استعمار الامبراطورية الرومانية هيأت للناس فهم كل ما حدث من أحداث منذ ظهور المسيح على الأرض ، وكل ما ستأتي به الأيام في العصر الأخير من المصور الأربعة المتنبأ بها .

وقد كان أنصار الحركة الانسانية هم أصحاب الفضل في إيجاد الدافع إلى تصور جديد . إذ أنهم رأوا في المصور القديمة وأساليبها مثلاً أعلى أدبيا وثقافيا ، وهو رأى الهمهم ميزة القدرة على الحكم بأن سقوط الامبراطورية الرومانية الغربية قد صاحبه فجر عصر ومسيط Medium aevum متبربر وجدير بالاحتقار ، وهو عصر لم يستطع

الغرب أن يرفع نفسه من وحدة لاتيניתه الراكبة وقته « القوطي »  
 إلا بأحياء الآداب في أيامهم . ولم يستطع التقسيم الثلاثي : « العصور  
 القديمة » - و « العصور الوسطى » - و « العصر الحديث » أن يتسبغ  
 استخدامه من دائرة الأدب إلى التدوين التاريخي نفسه ، إلا عند اقتراب  
 القرن السابع عشر من نهايته . ولم يكن لذلك التقسيم هناك في البداية  
 سوى دلالة أكاديمية ، على أنه لم يلبث بعد انطلاقه من الكتب المدرسية  
 أن حصل رويدا رويدا على مكان راسخ استقر فيه . ولكن ليس بين  
 هذه المصطلحات الثلاثة واحد له دلالة تاريخية دقيقة إلا مصطلح العصور  
 القديمة .

على أن هذا الموقف تغير في القرن الثامن عشر ، وعلى الرغم من أن  
 عصر الاستنارة Enlightenment أكد من جديد المحتوى الانفعالي  
 السلبي الذي اكتسبه فعلا مصطلح العصور الوسطى عند أنصار الحركة  
 الانسانية ، فانه سرعان ما اعتبته الحركة الرومانسية الكبرى التي  
 « اكتشفت » عصرها وسيطا آخر يمثل في الحروب الصليبية وأساطير  
 الاتقياء والقصص الشعرية الشعبية Ballads والقوطية (\*) Gothicism  
 ولا يستطيع أحد أن يزعم أن الحركة الرومانسية قد تخلصت تماما مما  
 أحسنت به الاستنارة من تقدير سلبي للعصور الوسطى ، بل الواقع أنها  
 على العكس من ذلك قد أدخلت في مفهومها رجفة خوف مما يتسم به ذلك  
 العصر من عنف وقسوة ، واتخذت من تلك الرجفة عنصرا جوهريا تعزز  
 به في تصورهما لذلك العصر . فكان في مستطاع أي إنسان أن يعلن  
 على الملأ اعتناقه للمذهب الرومانسي وأن يشير رغم ذلك من وقت إلى آخر  
 إلى « العصور الوسطى الرهيبة » بما حوت من « تعصبات » و « حكايات  
 خرافية » .

ومع أن حقل العصور الوسطى قد اكتشفه بالفعل علماء سان مور (\*\*)  
 المجنون وزملائهم في القرن السابع عشر ، إلا أن الرومانسيين اكتشفوه  
 ثانية ووضعوا أيديهم عليه باعتبارهم سادة جددا له . ثم شرعوا يزعمونه  
 ويستثمرونه بما هبأه لهم عصرهم من دراسات علمية جديدة : في  
 التاريخ وفقه اللغة وتاريخ الفنون وما إليها . حتى إذا ازدادت صورة

(\*) القوطية : هي الروح والطرز القوطية في الحياة والمعمارة ( المترجم ) .

(\*\*) سان مور : جمعية من الرهبان البندكتيين الدائمين إلى الإصلاح الديني ،

النشئت في ١٦١٨ ، وقفت عليها الثورة الفرنسية ، وقد اشتهرت بأعمالها الأدبية .

( المترجم )

المصور الوسطى وضوحا وزادت دقة معالم كل ظاهرة مفردة على أيدي اخوان جريم. وسافيني Savigny وكثيرين غيرهم من الأفاضل ، أخذت الشكوك تثبت أيضا حول ما للعصر من صورة كلية ، وهل تقوم تلك الصورة الكلية بدرجة كافية على الحقائق الكفيلة في حيد ذاتها بالاحتفاظ به مصطلحا تاريخيا ؟ والحق ان حدوده لم تحدد بدقة في أى يوم من الأيام . فلم يقب عن أحد مثلا أن سنة ٤٧٦ ميلادية ( \* ) ليست لحظة صدع لها أدنى أهمية . أما فيما يتعلق بنهاية العصر فقد تردد العلماء بين ١٤٥٣ ، وهو عام سقوط القسطنطينية وبين ١٤٩٢ عام استكشاف أمريكا . ومع ذلك فان كلا من هاتين النقطتين الختاميتين تحمل بين طياتها اعلانا بعدم كفايتها كحافز للاقتناع .

اذن فلماذا لا ينبذ مصطلح العصور الوسطى نهائيا ( لان الواقع انه لا خلاف الا حوله هو فقط ) ؟ السبب في ذلك هو أن المفهوم الذي أصبح مرتبطا به لا يخلطه أحد فيخلط عنده بشيء سواء ، وان هذا المصطلح لم يعد اسما تاريخيا أجوف ، بل أصبح يتضمن مركبات كاملة من أفكار تاريخية ثينة .

وهنا يكمن لب المسألة التي بين أيدينا . فنحن لا نستطيع الاستغناء عن أسماء الحقب التاريخية ، لأنها أصبحت مترعة بمعان ذات وزن كبير لدينا ، برغم أن كل محاولة تريد اثبات صوابها لا تؤدي الا الى عكس ما تسعى اليه . وان أسباب ذلك التناقض الظاهري أو الحقيقي لتكمن في أعماق بعيدة . والظاهر أنه برغم تلك البؤرة الذهنية التي يسلط نحوها دافعنا الى المعرفة ، وهي في حالتنا هذه الاهتمامات التاريخية البحتة ، فانها لن تستطيع البتة تخلص نفسها تماما من نظرتنا الى الكون وما تتطلبه من فهم وتقييم أعمق كثيرا من مجرد الفهم القائم على التعاقب الزمني وحده . وان هذا الترابط بين الفكر التاريخي والفكر الكوني ليزداد تعقيدا لأن النظرة البيولوجية الى الماضي تفرض نفسها عليه بحكم عادات التفكير القائمة على العلوم الطبيعية .

من هنا نفهم لماذا انتهت الدراسات التي خصت بها مشكلة التقسيم الى حقب تاريخية ، الى نتيجة أخذت تظهر مرة بعد مرة في العشر السنوات الأخيرة ، اذ انتهت الى صورة تمثل اختلافا كبيرا في الآراء والمواقف

(\*) وهي السنة التي سقطت فيها الامبراطورية الرومانية الغربية .



وتوضح وجود قدر معين من عدم الثبات في وجهة نظر كل عالم من العلماء . وان معظم العلماء ليدركون من حيث المبدأ أن أي نوع من أنواع التقسيم له عيوبه وله ضرورته معا ، أو قل له فائدته وجدواه على الأقل . بيد أن معظمهم يعزبون عن ميلهم إلى عدم نبذ النظام التقليدي القائم على الحقب الكبرى الثلاث مهما بلغ من عدم اكتماله وقصوره . مع الاتجاه إلى تصحيحه . وللمحافظة على صلاحية التقسيم تراهم يعملون إلى طريقة من ثلاث : فاما أن يحركوا حدود الحقب وفق موازين يرونها أكثر دقة ومنطقا ، واما أن يحاولوا أن يظهروا أن هذه الحدود ينبغي لها بدلا من ذلك أن تكون شقة عريضة من الأرض الحرام المحايدة ، واما أن يضيقوا من نطاق إحدى الحقب الكبرى ، مفضلين أن تكون هي حلبة المضور الوسطى . وذلك بتمزيقها إلى قطع أصغر .

ان ذلك الاستمرار الذي لا ينكره أحد والذي ينقلنا رويدا من الثقافة المتداعية للامبراطورية الرومانية إلى ثقافة الغرب الجديد التي ازدهرت في عصر الميروفنجيين والكارولنجيين ، هو المدار الأساسي لكتابات الفونس دويش (٣) . وفي المستطاع نقل ذلك الاستمرار من حقل الاقتصاد، الذي قام فيه دويش بمعظم دراساته ، إلى الحقل الفكري ، بل حتى إلى السياسي إلى حد ما . ثم يمضي بيرين فيطور الفكرة بما حاج به من أن المدة الفاصلة حقا بين العصر القديم والعصور الوسطى ينبغي أن تتفق وصدد هجمات المسلمين على مملكة الفرنجة (٤) . وجاء فرديناند لوت ليصنع هو الآخر صنيع سابقه من طمس معالم التخوم بين العالم القديم والوسيط . (٥)

وهناك مسألة أخرى أشد حيوية واشد ارتباطا بالموضوع من حيث المبدأ ، هي تلك الخصومة التي نشبت حول مراحل الانتقال من العصور الوسطى إلى العصر الحديث . مثال ذلك أن كارل هيبوس مؤرخ الكنيسة الذائع الصيت ، قد شن حربا شعواء على استخدام النظم العامة للتقسيم وتطبيقها على التاريخ الكنسي . على أنه وقد أنكر إمكان استخدام الموازين العامة ، يفضل استعمال المصطلحات المألوفة من حيث معناها كطرز لا بمعناها الزماني (٦) ، ومع ذلك فإن ترويلتش في كتابه « البروتستنتية والتقدم Protestantism and Progress » بما حوى من حجج قوية وقد عرض المسألة على الملأ من الناس عند نشره الكتاب بالألمانية في ١٩٠٦ ، عاد في كتابه الأخير « المذاهب التاريخية ومشاكلها » Der Historismus und seine Probleme فساند ما للتقسيم من قيمة

عميقة بوصف كونه وسيلة للمعرفة ، وصدر في ذلك عن رأى يناقض آراء معظم العلماء الآخرين . فانه رأى في التقسيم الى فترات أو حقب بلوغاً بالفكر التاريخي الى غاية تمامه وختامه ، أى الى بناء التاريخ . أجل انه في ثنايا تلك العملية لم يضطر فقط الى قصر صلاحية ذلك النظام على التاريخ الأوربي . بوصفه الكيان الوحيد في التاريخ الذي في استطاعنا معرفته ، بل اضطر أيضا الى الامتناع عن القيام بعمل رسم دقيق التحديد للتخوم التي يفترض أنها ضرورية . وهو يرى أن العصر الحديث بدأ في أوسع معانيه اجمالا في القرن الخامس عشر ، كما بدأ في أضيق معانيه في القرن السابع عشر . والواقع أن في الامكان التساؤل : - ألم ينزل ترويلتش ضرا بليغا بقيمة مبحثه ذاك حين اعترف بأن القوى الأساسية Grundgewalten التي تكمن في أغوار الماضي هي التي تحدد طابع الفترة التالية ؟ وبهذه الطريقة تهيأ للروح المثبثة عند اسرائيل القديمة كما تهيأ للمدينة Polis الاغريقية ، بث الحياة في العصور الوسطى . وبهذه الطريقة أطلق قبل ذلك على العصور الوسطى نفسها اسم التربة الخصبة التي نمت فيها الثقافة العصرية وتطورت . ونسلم هنا بأنه أتى بفكرات ثمينة لا سبيل الى دحضها ، ولكن ماذا يتبقى بعد ذلك من تلك الحقبة المفترضة على اعتبار أنها مفاهيم مستقلة ؟ لقد رفع فون بيلوف صوته عاليا ضد هيوسى وترويلتش حين دفع بأن هناك بالقطع أساسا ايجابيا وعاما للتقسيم ، وان لم يتم ذلك الأساس كما يزعم ترويلتش على التحولات الفكرية ، بل يقوم على التحولات السياسية الكبيرة التي يعتمد عليها تحقيق التفورات الفكرية . ويخيل الينا أنه لا يكاد يستطاع التوفيق بين هذه الفكرة التي دافع عنها فون بيلوف وبين ما ذهب اليه هو نفسه مهاجما بأعظم قوة ترويلتش من أنه ينبغي اعتبار « الإصلاح الديني » بداية للعصر الحديث . (٩)

وفي الحين نفسه بذل هانز شبانجنبرج محاولة جديدة لقطع كل صلة بينه وبين التقسيم الثلاثي القديم مستبدلا به تقسيما مختلف الحدود (١٠) . وقد أحس ( في اتفاق منه مع فون بيلوف ) أن المصطلحات الموضوعية للفترات والعصور ، وهي على الدوام أشياء مصطنعة لا تزيد عن محاولات ، ينبغي أن تؤسس على ما يحدث بين القوى من صدامات كبرى فاصلة . فحدود أية فترة منها في نظره تكمن في الازمات والصراعات المهددة للعصر ، وليس في ازدهار الثقافة بمثل « الإصلاح الديني » ورحلات الكشف والارتياح . إذ لا يخفى أن طواغر من هذا

النوع إنما تسجل قمم الفترات لا حدودها . وهذه الفكرة أخاذة ورائعة في حد ذاتها ، غير أن محاولة شبانجنبرج ابتداء تقسيم معدل لا تلتئم وإياها التثاماً مقنناً بأية حال . فهو يرى أن الفواصل تقع في الهجرات الكبرى التي حدثت عندئذ في القرن الثالث عشر ( بسبب غزوات المغول ) ، ثم عاودت الظهور في السابع عشر . ولكن ليس من السهل العثور على العلاقة المنطقية بين الخطر المغولي والتغيرات التي ألمت بتكوين أوروبا السياسي والاجتماعي ، تلك العلاقة التي دعت شبانجنبرج إلى التمييز بين الفترتين السابقة واللاحقة على منتصف القرن الثالث عشر وتسميتها باسم عصر الاقطاع وعصر « الضياع الكبرى » *estates* .

ولقد ظل قسم التاريخ بالمركز الدولي للدراسات بباريس Centre International de Synthèse يعمل طوال السنوات الثلاث إلى وضع مسودة « لمجموعة المفردات التاريخية بقصد وضع تعريفات دقيقة للالفاظ التي يستخدمها المؤرخون وأن تحدد جهد الطاقة ما يقع في ذلك العلم الخاص بهم من مفاهيم جوهرية » . وتقتضي الخطة عمل ذلك في جلسات « المركز » ، يبحث كل كلمة تقدم للدراسة ، وذلك بغية الوصول إلى أكبر قدر مستطاع من الاتفاق بين العلماء حول المفاهيم الطليقة . وربما جاز لنا أن نتساءل : - وهل تستطيع المصطلحات التاريخية تحمل مثل هذه الدرجة من التعريف ؟ وثمة سؤال آخر : وهل تستطيع معالجة تجيء في شكل ندوات جافة أن تتمخض عن النتائج المرغوبة ؟ ، على أن من المحقق أن تقارير الجلسات وأدوار الانعقاد ، التي تنشر بانتظام كملاحق لمجلة (١١) ، « الدراسات التاريخية » *Revue de synthèse historique* ، احتوت بالفعل على قدر كبير من المواد الثمينة تدور حول عدد من المصطلحات التاريخية . ففي الجلسات الأولى نفسها التي عقدت في فبراير ١٩٢٦ طرح المؤرخ البولندي أوسكار دي هاليكي (١٢) موضوعي التقسيم إلى فترات و « مصطلح العصور الوسطى » ، على بساط البحث . ومن اشتركوا في المناقشة نيقولاس أيورجا ورودولف آيسلر وهنري بر وليون كاهن ولوسيان فيفر ، وحسبك بهم دليلاً على كثرة ما أقيمت عليه الأضواء من نواحي المسائل التي وضعت تحت البحث .

ومن الواضح أن هناك حاجة ماسة إلى مصطلحات تقسيم قوية الأساس واضحة الحدود . وهي شيء لا بد منه لفهم التاريخ في أثناء أدواره

المتغيرة . وقد رأينا تزويلتش يميز في التقسيم على أساس الحقب ، وهو التركيب الحقيقي لعلم التاريخ . ولكن متى حاولنا أن نعرف بالدقة مصطلحا يدل على فترة زمنية ، فالعادة أنه يتجلى أنه كلما زاد المصطلح نفعا من حيث فائدته كطراز ، زاد خسارته من حيث قيمته التاريخية . فمن تمسك بتحديد التخوم التاريخية ، ونظر الى حقبة التي يبيخها نظرتة الى رسم تخطيطي تمثل فيه تلك الحقبة شذرة من خط واحد متواصل ، كان كمن يريد إدخال شرائح سمك الرنجة الى مباحث علم الحيوان . ولعل الأسلم التحدث عن ثقافة العصور الوسطى من التحدث عن العصور الوسطى نفسها ، وغنى عن البيان أن مفهوم الثقافة الوسيطة إنما يتكون من مجموعة من الفكرات العامة التي تعمل على انسجام التفاصيل بعضها مع بعض مثل الاقطاع والفروسية والديرية والمدرسية (الاسكولائية) وكثير من أمثالها . وأحدها جميعا هي المركزية حول عام ١٢٠٠ . ويحس شيانجنيرج دون أن يجانبه الصواب بأن المنجزات الثقافية الكبرى إنما تشير بالاكتر الى وسط أى فترة لا الى بدايتها . وواضح بين أن تخوم مفهوم العصور الوسطى في الأفكار كفترة من الزمن أو حقبة تفقد بطبيعتها الحال نفسها وتتلاشى في العصر القديم من ناحية كما تتلاشى في العصر الحديث من الناحية الأخرى . ولو أردنا تصويرا يقابل فكرة معينة نشير بها الى حقبة زمنية اشارة دالة ، لم يكن ذلك التصوير صورة لقطاع من دائرة ، بل كان عددا من الدوائر غير المتساوية حجما التي تتقارب مراكزها في مجموعة غير منتظمة ، والتي تتقاطع محيطاتها بعضها مع بعض في عدد من النقاط ، بحيث أنها لو نظرت من بعد ، لظهر المجموع في صورة عقود . ومع ذلك فإن كثيرا من العلماء يرون أن مثل هذا التصوير لا يوضح توضيحا كافيا مرور الزمن والتقدم في اتجاه معين ولا يجد تعبيراً كافياً عنه .

والمؤرخ هنرى سبيه يرفض فكرة التقسيم الى فترات ، اذ يراها غير مستقيمة مع فكرة التطور . وهو يقول ان الشيء الوحيد الذي يسمح بتقسيم يقابل الحقيقة ، هو الفكرة القائمة على التطور الدوري ، غير أنه يرى أن هذه الفكرة أصبحت قديمة الطراز ، ولا تنطبق في خير أحوالها الا على أدوار معينة من [دوار تاريخ الشرق (١٣) ] . ومع ذلك فالواقع الذي حدث في السنوات الأخيرة هو أن هذا الضرب من التقسيم والتفسير الدوري أو على الأقل الايقاعي قد أخذت الأيدي تتناوله ثانية بالمعالجة من جوانب متعددة (١٤)

ولعمري ان عصرنا يحس بحاجة قوية الى فكرة الايقاع . بل لقد بدا في بعض الأحيان أنه لو أعوزتنا الفكرة نفسها ففي الكلمة وحدها الكفاية . وآية ذلك ان علم البيولوجيا يستخدمها (أي كلمة الايقاع) بنفس الكثرة التي يستخدمها بها نقد الفنون . وربما جاز أن يعد من طرائق التعبير عن هذه الحاجة الثقافية أنه قد حدث في السنوات الأخيرة أن أحييت نظرية الأجيال في علم التاريخ في صيغ مختلفة . ففي ١٨٧٢ نشر العالم الرياضي والاقتصادي والفيلسوف انطون أوجست كورنوه مقالا يحمل عنوانه : *(Considérations sur la marche des idées: et des événements dans les temps modernes)*

إى « تأملات في مسير الأفكار والأحداث في الأزمنة الحديثة » ، وفيه وضع التاريخ في خطة مكونة من ثلاثة أجيال في كل قرن يتكون كل منها من حوالي ثلاثين عاما . وواضح أن هذا المقال أفلت تماما من انتباه العلماء الألمان . ومهما يكن من أمر ، فإنه حدث عندما وضع أتوكار - لورنز تصميم نظريته عن الأجيال بعد ذلك بأربعة عشر عاما (١٥) ، اتخذ الأساس الذي بنى عليه تصميمه ( دون تقديم مبررات كاملة لذلك ) من أفكار نقلها عن رائكه ، ولكن ليس عن كورنوه . وقد أحدثت نظرية لورنز في ذلك الوقت قدرا معيناً من الاثارة العاطفية ، ولكنها لم تجد الا قلة من أنصار ينصرونها . ثم عفى عليها النسيان التام كما يتبين من التالي . اذ أن فالتر فوجل وكارل يوثل عادا الى الفكرة في نفس الوقت تقريبا (١٦) . وادعى كل منهما أنه لم يسمح بنظرية لورنز الا فيما بعد . ولم ينقض طويل زمن حتى ظهر التفسير العميق والمعمن أيضا في نزعته الذاتية المتطرفة وهو الذي وضعه فلهم بيندر ، الذي رفع مبدأ « الجيل » بكل ما استطاع من التأكيد حتى جعله قاعدة وأساسا لكل فهم لتاريخ الفنون والتاريخ الثقافي (١٧) .

ويخيل الى أن هذه الأشكال الجديدة التي تقترح فيها نظرية الأجيال التاريخية تظل تحمل على الدوام الفلطة المنطقية الأساسية التي تبطل تلك النظرية . فالجيل الأول في سلسلة من ثلاثة أجيال هو دائما في الوقت نفسه الجيل الثاني والثالث في سلسلتين أخريين . ولبت الأمر اقتصر على ذلك فإن الفكرة تقترح ثلاثية من الأجيال من ١٧٠٠ الى ١٧٣٣ ومن ١٧٣٤ - ١٧٦٩ . ومن ١٧٧٠ - ١٨٠٠ ، يتعاقب بها عدد من الظواهر التاريخية ، التي تشكل مجتمعه تاريخ القرن الثامن عشر ، ويبحث تماثلها في المتواليات : - النشأة والنضج والتدهور أو : - الفصل ورد الفعل

والتوليف . غير أنه من الممكن بسهولة وجود تعاقب من الأجيال تسجله السنوات ١٧٠١ - ٣٤ ، ١٧٣٥ - ٧٠ ، ١٧٧١ الى ١٨٠١ ، وهكذا دواليك بالنسبة لكل سنة بل في الواقع بالنسبة لكل يوم . ومن المعروف أن هذه الفترات لها على الدوام من الناحية البيولوجية قيمة واحدة لا تتغير . فالعامل العلى الذى يفترض فيه أن يدمج بطابعه ثلث قرن بوصفه مدة تطور ( أو نمو ) ويطبع الثلث الآخر على أنه مدة تدهور ، ذلك العامل العلى لا يعمل على فترات من ثلاثين عاما ، ولكنه موجود على الدوام فى كل فترة من الفترات الثلاث . وليس العامل ضمنيا فى الجيل البشرى : ذلك لأن الجيل إنما يقدم المادة التى تحدث فيها العملية . ومن المحال منطقيا وضع تاريخ قرن بأكمله داخل إطار نظام مكون من ثلاثة أجيال . على أن النظرية تصبح أصح حين تطبق على ظاهرة ثقافية واحدة واضحة الحدود . ولكن حتى هذه الحالة تكون صحتها خادعة ، إذ من المعلوم أن الجيل فى حد ذاته ، لو نظر اليه نظرة بيولوجية - شئ مأخوذ على الدوام أخذاً تعسفيا تاما ، ولا يمكن اعتباره مسئولاً عن دور تطورى تمر به ظاهرة تاريخية معينة . ولكن فى هذه الحالة ، كما هو فى كل حالة تقريبا ، يبدو الاقتران بين العلوم الطبيعية والتاريخ كأنما تحول دون هوة سحيقة لا سبيل الى عبورها (١٨) .

والوسيلة الوحيدة للخلاص من مضلة التقسيم المضبوط بواسطة الحقبى ما تطرحه للبحث المدروس عن كل مستلزمات الدقة فى التفسير إذ أن تلك المصطلحات ينبغي استخدامها فى اعتدال وتواضع على الشاكلة التى يقدمها لنا فيها العرف التاريخي . وينبغي اصطناع التخفيف فى استخدامها وألا يشيد عليها من الصائير ما لا طاقة لها بتحملة . كما ينبغي ألا نقتصرها حتى تصبح يابسة كالخطبة ، وألا نطأها بالاقدام ، كما حدث لمصطلح « عصر النهضة » . بل يجدر بالمرء منا أن يتنبه على الدوام الى أن كل مصطلح يدعى القدرة على التعبير عن جوهر احدى الفترات أو طبيعتها ، إنما ينطوى على التحيز والهوى بسبب تلك الحقيقة ذاتها . وينبغي للمرء أن ينسى فى أثناء استخدامه المصطلحات أن « العصور الوسطى » إنما تشير الى مركز وسط . وأن مصطلح « عصر النهضة » فى اللغات الأجنبية وهو Renaissance ، إنما يشير الى ميلاد ثان جديد ( أى البحث ) . وينبغي لنا على الدوام أن نتهيا لأطراح أى مصطلح ونبتذه بمجرد ما يبدو لنا أنه فقد صحته فى ضوء طبيعة التفاصيل الجزئية نفسها .

والعادة أن كل مصطلح يصبح استخدامه طريقة (موضة) جديدة في الدلالة على حقبة ثقافية ، سرعان ما يكتسب نبرات وألوانا بالغة القوة الانفعالية . وفي هذا الصدد ، لا فرق بين أنواع التسمية التي قد نحاول إطلاقها على ظاهرة من الظواهر . فالأسماء الحسابية البحتة كقولهم الامبراطورية القديمة أو امبراطورية تانج أو الأسماء الجغرافية كقولهم المسيانية ( الايجية ) ، إنما تستند ارتباطات عاطفية بنفس الطريقة التي تفعل بها المصطلحات الزائفة الدلالات مثل المذهب الرومانسي وفن الباروك . ولعل القارئ يتذكر مصطلح « مصر الفيكتوري » وما لقيه في مدى بضع سنوات قصيرة من نفقة خاصة تردد نبذا جريئا لا مبرر له واعراضا صادرا عن عنجهية شديدة .

وعندى أن كل اسم لحقبة ، يتناوله الناس ببالغ الحرفية ، أو ببالفن فيما يطلبونه وراءه ، إنما يربك الفهم . من أجل ذلك تصبح المصطلحات المدموغة بطابع انعدام الحافز الانفعالي أقل المصطلحات صرا عند استخدامها . وهي المصطلحات القومية التي تدور حول قرن عظيم أو أسرة مالكة . فما لم ينجح الانسان في قبول نظرية بالغة الاصطناع كتنظية الجبل في تقسيم القرون باعتبارها التقسيم الحق للماضى على أساس النظام التاريخي المعمول به لدينا الآن ، فإن أحدا لن يرضى لنفسه دون شك إن يصبح هو الساذج الذي يتقبل مصطلحي الأربعمئات quattrocento والخمسمئات cinquecento المعبرين في تاريخ الفنون الايطالية عن القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، وإن اديا أطيب الخدمات كوسائل للاتصال بين الدارسين . فمهما بلغ من أهمية شخصيات الملكة اليزابث الانجليزية أو فردريك الأكبر أو شارل الثاني عشر أو كاترين الثانية عند الناس ، فلن ينظر أى مؤرخ ذكى الى العصر الاليزابثي أو الفردريكي أو الشارلي أو الكاتريني على أنها أجزاء ذات كيانات عضوية في التاريخ . ومن هنا فلن يهم مطلقا ما إذا أقر النقاد أم لم يقرروا بأن الدراما في عهد اليزابث قد استمرت الى عام ١٦٤٢ . فإن ذلك يعد مجرد عدم التفات بسيط الى ذكرى جيمس الأول أو شارل الأول ، وهو على كل حال لا يسبب شيئا من سوء الفهم . أجل أن هذه المصطلحات جميعا سرعان ما تصبح معاني كلية مثقلة بضموماتها ، بيد أن أسماها في حد ذاتها تنطوى على التحذير لنا بضرورة استخدامها كادوات وعدم جواز اعتبارها مفاهيم .

على أن هناك طرفا آخر ينبغي أن يستخدم كتحذير من الاستعمال غير الحريص للمصطلحات المقبولة باتخاذها أسماء للحقب الثقافية . وهو

إن ما في ذلك النوع من المصطلحات العامة غير ذات الصلة القومية المحددة، له معان مختلفة تماما في مختلف اللغات الأوروبية . مثال ذلك أن لفظة Romantisch الألمانية و Romantique الفرنسية لا تستويان في المعنى على الإطلاق ، كما أن لفظة « عصر النهضة » Renaissance قيما تختلف تمام الاختلاف في فرنسا عنها في إيطاليا .

ومع ذلك فإن مجموع اتجاه الفكر التاريخي المعاصر يضطرنا إلى أن نزيد في مثل هذا النوع من المصطلح كل يوم تداولا . وبالرغم من أن فون فيلا موفيتز طبق متبدا ( ١٨٨١ ) مصطلح Barockzeit إلى الباروك على العصر الاغريقي القديم ، فإنه يمكن أن يقال أن لفظة الباروك هذه ظلت تسمية بالغة النوعية لأشكال معينة من العمارة والنحت إبان القرن السابع عشر . كما أن هنريخ فولفلن بث فيها الحياة كمفهوم عام لطراز في تاريخ الفنون وأفاد منها شينجلر . وما لبثت الكلمة حتى أصبحت على التدرج صالحة للدلالة لا على طراز فني فحسب ، بل وأيضا على طراز فكري وطراز للحياة أيضا . على أن لفظة الباروك لا تزال من حيث هذا المعنى العام الثقافي التاريخي مقصورة الاستخدام قبل كل شيء على دائرة العلماء الألمان ومصطلحهم اللغوي . وقد حدث لي منذ بضع سنوات ، عندما واجهني الاضطراب إلى البحث أولا في شخصية شارل الأول ، ثم إلى النظر بعده قورا في شخصية جروشيوس ، أنني اكتشفت مندهشا أنهما كليهما لم يصبحا قابلين عندى للفهم إلا على أساس مفهوم الباروك بوصفه سمة عصرهما .

وبهذه الطريقة تقود مشكلة التقسيم بالحقب أفكارنا عائدة بها إلى الصفة التي توحد بين جميع المنتجات الثقافية في عصر من العصور ، وتخلق بينها تجانسا وألفة ، وهي الصفة التي أطلق عليها لامبرخت اسم «التناغم الانسجامي» والتي حاول عمل شينجلر وسجله التاريخي الفاخر منحها الشكل ، والتي أشارت إليها ببالحوضوضوح تجربة بركهارت الشبيبه بالسينفونية الموسيقية ، والتي تمثل أمام الأعين دائما أبدا ولن تفقها الألباب على الإطلاق . وكل ما في إمكاننا أن نطلق عليها اسما نستطيع بواسطته أن نفهم بعضها بعضا ، ولكن ليس في مستطاعنا تحديدها . وفي هذه الحلة من عدم التحديد التي يتسم بها هدفها الأعلى ، يتكشف من جديد العلاقة الوثيقة بين المعرفة التاريخية والحياة ذاتها .



## المثل التاريخية العليا للحياة (\*)

لعلكم حضرتكم أئنا هنا مشبعين بفكرة أنه ليس ثمة سوى موضوع واحد يستطيع شخص أوتى نفاذ البصيرة في التاريخ العالمي أن يحاضر فيه عند هذه اللحظة من الزمان وذلك الموضوع هو الخلفية التي تقوم وراء الحرب العالمية . فإن كنتم من أصحاب هذا الرأي ، فاني مخلف طنونكم ، إذ ليس ذلك موضوعي . فإن أنا أستدعيت ولو لمدة لحظة واحدة الرياح التي دفعتها الحرب داخل عقولكم ، فلن يكون ذلك الا بالرغم مني . إذ ليس من عمل المؤرخ التحدث أثناء العاصفة كما فعل ديموستينز ، خاصة وأنه أصبح قاب قوسين أو أدنى ، يوم الصحو الذي يستطيع فيه مراقبة الأمم والدول وقد انجرفت في تيار الزمن كالزئنة البيضاء في سماء الصيف .

ولعلكم ستلاحظون أنه حتى نقطة الابتداء نفسها التي اتخذتها ، وهي المثل الذي أردت به تعريفكم الى ما يشغل بالي من أفكار قد تعدت اختياره من الماضي البعيد . برغم أن أماننا في الزمن الحاضر العدد الكافي من الأمثلة .

مثال ذلك أن شارل الجسور دوق بوجنديا ، قد داخله شأن العدد الجم من معاصريه - شغف جموح بالمجد ، واعجاب جارف بقيادة المصور القديمة - مثل قيصر وهانيبال والاسكندر - فحاول محاولة واعية التشبه بهم وتقليدهم (١) . وقس وضع نصب خياله صورة باذخة للمظلة القديمة ،

---

(\*) « Over historische Levensidealen » المحاضرة التي ألقاها

بها المؤلف عمله استاذ التاريخ بجامعة ليدن في ٢٧ يناير ١٩١٥ . نشرت لأول مرة في هارلم ١٩١٥ ونشرت ترجمتها من الأصل الهولندي في ( Verzamelde werken ) مج ٤ ص ٤١١ - ٤٢٢ .

وحاول العيش وفق تلك الصورة • وبعبارة أخرى اتخذ شارل لنفسه مثلا تاريخيا أعلى في الحياة •

وأريد أن أحدثكم اليوم عن هذه المثل التاريخية العليا للحياة : عن الطريقة التي قد تؤثر بها المفاهيم التاريخية أو قد تسيطر بها على تطور ثقافة أو دولة أو فرد ، وأحدثكم عن الطريقة التي تقدم بها الأفكار التاريخية نفسها أحيانا بوصفها أمثلة مباشرة يمكن محاكاتها وأحيانا أخرى باعتبارها رموزا ثقافية ملهمة ، وعن الطريقة التي تحاول بها البشرية - أذ تنظر خلفا وإلى أعلى إلى مثال وهي للكمال في الماضي - أن تدفع نفسها أماما بواسطة ذلك المثل الأعلى • أو تقضي وقتها تحلم بمثل هذا الوهم الخادع • ولو أنى وضعت لموضوعي حدودا مختلفة شيئا ما ، أو أكثر اتساعا شيئا ما ، فربما وجب أن أدعوه باسم « الحركة الرومانسية والثقافة » أو « النهضة » أو أدعوه بطريقة فيها مفارقة أوضح فأقول « تأثير التاريخ في التاريخ » • ولكنني لو عمدت إلى تلك العناوين لصرت كمن يعد بالكثر مما يستطيع البر به ، ومن ثم فسأقتصر على العنوان الذي اخترت : وهو المثل التاريخية العليا - أو بالأحرى ، بعض المثل التاريخية العليا - في الحياة •

وهناك سؤالان لهما ارتباط بفلسفة التاريخ ، وهما يبدوان للعيان على الفور • غير أنني تمثيت لو تجنيتهما جميعا ، وإن وجب على رغم ذلك أن أكون على ذكر منهما • وهما هو السؤال الأول منهما : هل من حقى اعتبار مثل هذه المفاهيم التاريخية عوامل ناشطة حقا في التاريخ، والتحدث عن أثرها على أنه شيء مستقل ؟ أليست هذه المفاهيم مجرد ظواهر سطحية تدل على أعراض ، أو أشكال غير مادية تتخذها الثقافة للتعبير بها وما يستطيع أحد أن ينكر أن هذه المفاهيم دون غيرها هي الموطن الذي يبدو فيه موقف المذهب المادى التاريخى قويا • وما من شيء أدعى للثناء من تحليل تلك الأوهام التاريخية بأنها مجرد العبادة أو الدثار الخارجى الذى يخفى هدفا اقتصاديا ( أو سياسيا ) : أى أنها الزخارف الخارجية في التاريخ الثقافى ، وليست أكثر من ذلك • ولا شك أن اتجاه الجهود المعاصرة هو الذى يعين دائما أى ذكريات الماضى ستكتسب القيمة كمثل العليا للحياة • ولا حاجة بنا أن نقول أن الصور التاريخية التى يرى الحاضر فيها نفسه ، هي وحدها التى قد تصبح من المثل العليا أو الرموز • فهي بقدر تلك الرؤية معتمدة في انبجاسها على الموقف الاجتماعى أو السياسى المعاصر • ولكنها لا تكاد تحضر في العقل حاملة لقيمة

فكرة أو رمز ، حتى ( وهو تنازل قام به نفس المذهب المادى التاريخى من زمن بعيد ) تواصل العيش مستقلة ، كما أنها - بوصفها فكرات - تستطيع التأثير فيما يعقب ذلك من تطور فى الأفكار والمواقف . وعندى أن من الحق ، أن فكرة الاشتراكية نفسها تزودنا بخير مثال على الإطلاق . فإذا نحن أغفلنا مسألة السبب الجوهرى فى اثبات المثل التاريخية العليا وقصرنا جهودنا على ما تقوم به من دور كموامل فى التاريخ ، تجنبنا خطر التورط منذ البداية نفسها فى سؤال من أصعب أسئلة فلسفة التاريخ .

ومن السهل بمساعدة بعض الحالات الخاصة ، أن نوضح كيف أن مفهومنا تاريخيا ، باعتباره مثلا يحتذى أو مبدأ يسترشد به ، يستطيع بصورة مباشرة جدا التأثير فى الأفعال الشمورية الواعية الصادرة من فرد أو حكومة . وغنى عن البيان أن المثال الذى ضربناه لشارل الجسور مناسب أبلغ المناسبة . فإن حياته كلها مدموغة بطابع الطاردة العمياء لمثل أعلى وهى كالسراب . أما ما نجم عن ذلك فى التاريخ العالمى من عواقب لتقلبات الزمن بتلك الحياة العجيبة ، فشيء معروف للجميع . أما سميته ومثله فى الروح شارل الثانى عشر ملك السويد ، فإنه بالمثل وضوح شخصية جوستافوس أدولفوس نصب عين خياله أثناء كفاحه فى سبيل القوة والسلطان : فحاول أن يجعل حياته تقليدا شعوريا واعيا لحياة جوستافوس ، بل لقد رجا أن يموت بنفس الطريقة التى لقي بها بطله المحتذى مصرعه . وحدد لويس السادس عشر موقفه من «المؤتمر» ( \* ) على أساس دراسة دحوب لتاريخ شارل الأول ملك إنجلترا . وفى أثناء فترة الأعداد لالغاء رق الأرض فى الروسيا منذ ١٨٥٧ فما تلاها ، كانت الصيحة المتعالية بين جماعة محبي الصقالية Slavophiles ( وهى بعد جماعة أدبية رومانسية قبل كل شيء ) ينطوى على حماسة لشيوعية زراعية أخطوا فزعموها نزع روسية أصيلة وتقليدية ، ونظروا إليها نظرة تمجيد مترعة بما للأناشيد الريفية من روح رومانسية . ومن الجلي أن تلك العاطفة هى التى حددت قرار الحكومة فى جعل الملكية الشائعة لأراضى القرى أساسا للنظام الزراعى الجديد . ولهذا المثال الأخير أهميته .

---

(\*) المؤتمر الوطنى Convention Nationale هو الجمعية الثورية التى أعقبت الجمعية التشريعية فى ٢٠ سبتمبر ١٧٩٢ ، وقد أعلن الجمهورية وقضى بإعدام الملك لويس السادس عشر ، وإنشأ لجنة السلام العام ، وقام بإصلاحات كثيرة ( الترجمة )

لأنه ينتسب الى موقف اقتصادى خلقه أصبحابه نتيجة مباشرة لفكرة تاريخية (٢) .

أما السؤال الثانى الذى جال بخاطرى ، فهو أبعد مدى أو يكاد . وسنعمد للمرة الثانية الى جعل المثال الذى نضربه نقطة ابتداء . فان قادة الحرب فى العصور القديية قد اتخذهم شارل الجسور شعوريا مثلا تاريخيا أعلي . على أنه اعتنق الى جوار ذلك مثلا تاريخية عليا أخرى من نوع أقل تحديدا ، انتسجت انتساجا أعسق بمجموع فكرته عن واجبه فى الحياة : الصراع مع الكفرة (٣) وشرف أسرته وبيته الملكى ، وتلك النزعة القديية المتأصلة فى أسرته ، وهى الانتقام من ملك فرنسا ، وما امتلا به قلبه من حب للانجليز نتيجة لأصوله من ناحية أمه . ولاشك أن هذه جميعا عناصر تاريخية قامت فى عقله ، وساعدت أيضا على تحديد تصرفاته ، وإن ظل غير متنبه - أو ظل نصف متنبه فقط - الى طابعها التاريخي . فهل هناك إذن أى أساس لفصلها منطقيا عن المثل التاريخية العليا التى تنبى اليها تماما بوصفها مثلا ؟ أو لو وضعنا هذا السؤال فى صورة أعم : ألا يستمد كل مفهوم سياسى أو ثقافى مميزاته الخاصة من ارتباطاته بالتاريخ ؟ أليس كل عمل قائما على نتائج استخلصت من مفاهيم تاريخية ؟ وبالتالى هل يستطيع الانسان التحدث فعلا عن حالات خاصة تؤثر المثل التاريخية فيها فيما يعقب ذلك من تاريخ ، نظرا لأن ذلك الموقف يحدث فى كل مكان وفى كل زمان ؟

لعمري انى أعترف بأننا حين نركز التفاتنا على الفكرات التى لا يتطرق الشك الى صفتها باعتبارها مفاهيم تاريخية مستقلة ، فاننا فى هذه الحالة نقنع بفارق تعسفى الى حد ما .

على أنى هنا ساعد من المفاهيم التاريخية كلا من المفاهيم القائمة على البحث التاريخي أو الروايات التاريخية المجسدة والمفاهيم التى هى من نسج الخيال الميثولوجي . وذلك انى سأوقف الاعتماد على الصحة التاريخية للمفهوم صارفا النظر عنها باعتبار أنها غير ذات أهمية فى اللحظة الراهنة ؛ وكل ما يهم هو ، هل تبدى ذلك المفهوم للمدافعين عنه أنه هو الصورة الحقيقية لحقيقة مضت ؟ غير أن هذا نفسه ليس فى الحقيقة ضروريا بصورة مطلقة : اذ الواقع أنه بحسبنا أن يستطاع تصور المفهوم كحقيقة حية - وذلك لأنه حتى الشخصية القصصية المرسومة فى رواية أو قصة رومانسية تستطيع تقديم الخدمة فى هذا الصدد بوصفها فكرة تاريخية . ومن هنا ربما صح تعريف مثل أعلى تاريخي للحياة بأنه مفهوم

ممتاز يستطيع الانسان اسقاطه على الماضي . وهناك عدد لا بأس به من أمثال هذا المثل الأعلى ، وهي من النوع العام تماما في فحواها ، وهي ما تفتأ توحى بالهامها الى حقبة ثقافة بأكملها . كما أن منها ما تثبت صحته عند تطبيقه على دولة أو أمة ، فضلا عن أن منها كذلك ما يصحب حياة شخص واحد مفرد . وسأجتزئ هنا بالحديث عن الطراز الأول وهو الطراز العام .

ولو أننا استعرضنا هذه المثل العليا في تتابعها الزمني على مدى آماد طويلة من الزمان ، لاومات إلينا بمسیرها في خط معين من التطور . فان تلك المثل في الفترات الأولى للحضارة مثل أسطورية (ميثولوجية) يعوزها الأساس التاريخي الحق . فهي مثل عليا للسعادة البحتة ، تم تصورها في إبهام وغموض بالغ ، كما أن البعد بيننا وبينها عظيم . ثم يحدث على التدرج أن تذكر ماض حقيقي ، يبدأ في القيسام بدور أكبر - فيزداد المحتوى التاريخي ، وتصبح المثل العليا أكثر تحديدا وأقرب الى مثال إيديا . فبينما المثل الأعلى للسعادة البالغة الكمال تبحث عنه الأعين بحسرة لانه قد قد الى الأبد ، تنشأ الحاجة الى العيش وفق المثل الأعلى . ذلك أن الصفة التاريخية لم تزدد وحدها ، في المثل الأعلى بل زادت كذلك الصفة الاخلاقية .

والى جوار المثل الانسانية العامة ، تنشأ أيضا مثل خاصة من المثل التي لا يجعلها فحواها الضيق المحصور صحيحة الا بالنسبة لمجموعة بعينها . تلك المثل هي بنوع خاص المثل القومية . وقد عاشت الأخيرة بعد زوال المثل الانسانية العامة ، ومرد ذلك أنه بينما أزال الفكر التاريخي المصري آخر آثار ما في الأخيرة من فخامة وامتيار ، بحيث فقدت سحرها الساذج بوصف كونها أمثلة مباشرة للعيش ، فان المثل التاريخي القومي الأعلى يمتص من التاريخ المزيد فالزديد من الغذاء كلما زاد الأكباب على دراسته استقصاء . ورغم ذلك فانه يظل في العادة مجرد رمز أكثر منه مثالا أعد للمحاكاة المباشرة . ولم يعد العنالم المصري يلتصق المثل التاريخية العامة للفضيلة والسعادة ، ولكنه يزداد طلبا للرموز التاريخية الحقبة المعبرة عن الآمال القومية .

إن أقدم مفهوم لكمال الماضي انما هو في الوقت نفسه أشد صنوفه عمومية : وهو مفهوم العصر الذهبي باعتباره الحقبة الأولى للانسان ، على ما عرف لدى اليونان والهنود (٤) . وسأخرج هنا من مجال بحثي الشكل

الخاص الذي يتخذ المفهوم في قصة الفردوس الأرضي . ومن المعلوم أن رؤيا العصر الذهبي Kertayugam شملت المجموع الكلي لجميع أنواع المتع السوقي منها والرفيع ، ابتداء من مسرات أرض الوفرة والمباهج Cockaigne الى الاستمتاع بالتأمل في الله . على أنها تحتوى في الطليعة مما تحتوى على السلام والبراة وغيبة القوانين والشباب الأبدى وطول العمر . وكانت تلك الرؤيا لدى الأقدمين من المثل التاريخية العليا بأوفى وأكمل معانى الكلمة . فلم يقتصر أمرها على أن اعتبرها هسيود فحسب شيئا تاريخيا (٥) ، بل عالجها على هذا الوصف أيضا تاكيتوس ويوسيدونيوس .

غير أن هناك شيئا واحدا لم يشمل المفهوم : هو الوعد بالعودة أو الدافع المثير لكل امرئ أن يبذل طاقاته في مجهود يقوم به لاسترداد تلك السعادة السابقة . ومن الناحية الأخرى تطورت كذلك في ارتباط وثيق بفكرة العصر الذهبي فكرة جزر السعد Elysium . ولو تأملنا الأساطير الهندية واليونانية المتأخرة ، لوجدنا مرحلة الانتقال التي يجعل بها ملك العصر الذهبي فيما مضى ( وهو عند الهنود ياما وعند اليونان كرونس ) حاكما بعد ذلك في جزر السعادة (٦) . ولكن بينما كان المظنون أن الاليسيوم عند هوميروس وجزيرة السعداء عند هسيود ، إنما يقومان على الأرض بمنطقة نائية ، نائية جدا في الغرب ، وأن الوصول إليها يتم بغير موت ، فإن ياما الهندى منذ عهد الإتهارفا فيدا كان « أول من هلك بين جميع البشر الفانين ، وأول الذين انتقلوا الى العالم الآخر ..... » (٧) ، ولم يلبث المثل الأعلى للسعادة التي قامت من زمن بعيد بالغ البعد بأرض نائية باللغة الناي ، - لم يلبث حتى أصبح تصورا لحالة أخرى مستقبلية . وهو تحول لم يكن منه مفر : فإن المثل الأعلى للسعادة المطلقة ، قد وجب عليه أن يعبر حدود الحياة ، وأن ينطلق الى متسع التشوف الى الخلود .

ومن البديهي أن كل فترة من فترات الحضارة تتسم بحدين قوى الى المطلق ، مثل الفترة الأولى المبكرة من فترات البوذية أو زمن العصور الوسطى المسيحية ، لا بد أن تتغلب فيها الدار الآخرة تغلبا تاما على جميع المثل الثقافية العليا فكرات عن العالم الآخر . وواضح أن مثل هذه الفترات إنما تتركز على الموت لا على الحياة . بيد أن أحسدا من الناس لا يمكن أن يتخلى عن العالم والحياة ويتبناها بمثل هذه الشدة البالغة ،

كما أن الأمل في الخلود لا يمكنه بأية حال امتصاص ثمالة لا تنضب من الطاقة الحيوية الباحثة في الأرض عن السعادة والكمال .

أفلا نستطيع إذن التحلث عن المثل الثقافية العليا من هذه الوجهة ؟ لا . والسبب في ذلك أن فكرة اتصاف الثقافة بالكمال غريبة عن أهل المصنوع الوسطى : إذ لم يحاول أحد النظر في فكرة التطور التدريجي القائم على أساس الموقف الاجتماعي، كما أن الإحساس بالتحول المتواصل الذي هو قوام القوة الدافعة لكل ما في العالم اليوم من رغبات اجتماعية وسياسية ، لم يكن له أى وجود لديهم . والمثل الأعلى الوحيد للمساعدة في القرون الوسطى الذي يمكن تسميته بالمثل الثقافي الأعلى بمعنى الكلمة الحق ، هو فكرة السلام العالمي ، الذي هو المثل الأعلى لدائتي .

أما جميع ما عدا ذلك من مثل عليا ، فلم تقم فقط على استعراض الماضي ، بل هي سلبية إلى حد كبير . وقد أنكرت الثقافة نفسها حين بدأت من فرض عميق الجذور هو أن كل شيء كان خيرا في الأزمنة القديمة منه اليوم، وأنه لابد من رجعة إلى ما كان للأخلاق والقانون من نقاء أصلي . وغلبت على الناس كراهية الزمن الحاضر ، ورغبة شديدة في الفرار من الكراهية والشقاء والظلم والصراع ، وإدبار عما في الأرض من حقائق ، أو بكلمة واحدة تفكيك الأغلال والروابط - moksha - تلك هي الحلقة الجوهرية التي ربطت بين الأمل في سعادة على الأرض وبين رجاء السعادة السماوية .

والاشكال التي يمكن التعبير بها عن الفرار من يومنا الحاضر محدودة بحكم طبيعة الأشياء . والاشكال الثقافية على وجه الجملة محدودة جدا . ففي هذه الحالة التي كانت فيها نقطة البداية تقوم دائما في المقام الشديد لما في الحياة من تنوع وضجيج رهيب وجعل فيها الهدف على الدوام البساطة والصدق والهدوء والسلام ، لا يمكن الاستفادة إلا من عدد قليل من الأشكال .

وربما زعم بعضهم أن بين مفاهيم الماضي التي تروق الناس باعتبارها مثلاً أعلى ، مفهومين ربما كان منذ البداية نفسها بالغ الوضوح كنموذج رفيع يتأسى به الناس : هو حياة المسيح والزسل ، المثل الأعلى للفكر الذي يحبه الانجيل . ومع ذلك فقد كان من الضروري أولا لآية فكرة تاريخية جديدة أن تتطور ، أي أنه قد وجب على صورة تاريخية للمسيح ، صورة يراها الناس بوضوح ويمارسون فيها ألوان العذاب ، أن تنشأ إلى جوار الصورة

الدينية قبل أن يحصل النموذج الانجيلي على قيمته العملية وأثره القوى كمثال أعلى للحياة . ومن العجب أن عبارة « إن شئت الكمال ، فاذهب وبع ما تملك وأعطه للفقراء » لم تصب مكانها في العقول كأمر واجب التنفيذ إلا في القرن الثاني عشر . فان برنارد من كليرفوه لمحها بخياله المشرق ، وأدخلها كل من بطرس والدو وفرنسيس الأسيسى في العالم على اعتبار أنها طريقة للعيش . فقد صاح بنا القديس برنارد قائلا : « ما الذى علمنا الرسل المقدسون ، ولا يزالون يعلموننا إياه ؟ لقد علموني كيف أعيش » (٨) انه مثل أعلى تاريخي شعوري للحياة . وقال دانتي ، انه بعد انقضاء إحدى عشرة مائة من السنين وأكثر أصيبت الفاقة ، وقد جردت من زوجها الأول بالتحقير والاخناء وخمول الذكر ، حتى جاء القديس فرانسيس (٩) . ولقد كانت محاكاة المسيح ، كما تجلت في شخص القديس برنارد أحياء وبعثا ، وعندما عمد توماس أكيمبس في ترسمه الوثيق لخطي القديس برنارد الى اعلانها من جديد بعد ذلك بثلاثة قرون ، كان ذلك أحياء وبعثا لها : أى ميلادا جديدا لميلاد جديد .

ولا ريب أن الأمل الأساسى الكامن وراء ذلك كله ، وهو التخلص من الربقات والتحلل من الارتباطات ، لم يكن في الامكان التعبير عنه بطريقة أنقى منها في المثل الأعلى للفقير . وقد تغلب المثل الأعلى للفضيلة والأساس الالهى السماوى الى أقصى حد على المثل الأعلى للسعادة . ورغم أن الثاني وهو الوعد بالسعادة على هذه الأرض قد ظل قائما هو أيضا (١٠) . وكذلك لم يحدث قط أن الدافع على هجران المنزل والتخلي عن الممتلكات كان في يوم من الأيام دافعا لاهوتيا فحسب ، إنما هو أيضا التخلي العريق القدم عن الثقافة تخليا مقصودا لذاته ، وهو تشرد مقدس ، لقي فيه رجال ليون الفقراء وأول أتباع فرانسيس ، لقوا فيه العايب اللعاب والحاج والعالم المتجول والسفيه المفحش .

ومهما بيد التباين قويا عند أول نظرة نلقيها ، فثمة رغم ذلك رابطة وثيقة بين الفقر كممثل أعلى مسابير لتعاليم الانجيل وبين حياة الرعاة كممثل أعلى ، والرابطة بينهما ، هي العاطفة الرعوية . فالجباة الرعوية بدورها دلت على نبذ الثقافة ، وحنين الى البساطة والصدق . ولكن على حين تخطى المثل الأعلى المتمثل في حياة الرعاة عن الثقافة مفضلا عليها الطبيعة والمتعة ، فان المثل الأعلى المتمثل في الرسل والدين أعرض عن كل من الثقافة والطبيعة مقابل الفضيلة والأمل في السماء . ثم ان الأثر العملي لكل من المثلين الأعلىين اختلف كذلك اختلافا بعيدا . فان محاكاة الفقر والتشبه به عد شيئا بالغ الجدية عند من يمارسونه . ولست أخال أحد يشك فيما أحدثته



تلك الفكرة في التاريخ من أثر هائل . غير أن تقليد حياة الرعاة - من الناحية الأخرى - لم يزد كثيرا عن ضرب من ألعاب الجماعات . ونحن نشك في أن هذه الصورة الخيالية الرقيقة الحاملة قد أثرت حقا في أي يوم من الأيام في التطورات الثقافية .

إن وهما خادعا لم يسحر البشرية بمفرده إلى مثل ذلك الزمن الطويل وبمثل تلك الروعة المتجددة ، مثل وهم ناي الراعي الناضج بالشجن ، والحدريات المرتاعات بين خشخشة الأجام وتمتمة الغدران . وهذا المفهوم يمت بأوثق أوامر القرى إلى مفهوم العصر الذهبي ، كما أنه يتواكب وإياه على الدوام : فهو العصر الذهبي وقد بثت فيه الحياة . وبقدر ما يتجلى في الخيال الرعوى وجود فكرة سعادة تقوم في أغوار الماضي السحيق ( قارن هنا ما كتبه هوراس في جزيرة السعادة Beatusille (١١) ) يستطيع المرء منا أن يتحدث في هذه الحالة أيضا عن مثل تاريخي أعلى ، أي مثل أعلى أساسه استعراض الذكريات . ومن النادر أن تقع القصيدة الرعوية فريسة للخلط بين النوازع الريفية الحقة وبين كوريدون ودافنيس (٣) .

ولم يحدث قط أن كان القصيد الرعوى ساذجا وعلى الفطرة حقا . فمرده في شخص ثيوقريطوس نفسه السام بالمدينة : فهو فرار من الثقافة . ولو تأملت ما ظهر منه حتى في أبكر الأزمان ، لاستمعت بين حين وآخر إلى نغمة التهكم وإلى التنبيه إلى مافي القصيدة من الكذب . ذلك أن القصيدة الرعوية قد واصلت العيش على مجموعة متتالية من الابتعاثات . فثم ابتعاث لها عندما تحول شعراء الرومان في عصر أوغسطس إلى النزعة الرعوية ، وثم ابتعاث جديد عندما تطورت الرمانس الرعوية المتأخرة ، وآخر عندما راح الثقلاء ممن انتحلوا العبقرية Beaux-esprits في بلاط شرلمان ، يتشبهون بثياب ثيرسيس وادميتاس ويوم تفتي الكوين بذكر طائر الوقواق (١٢) . ثم حدث فيما بعد أن القصيد الغنائي الغروسي تنال الفكرة الرعوية وطورها فيما يسمى بأناشيد الراعيات Pastourelle . على أن الخيال الرعوى ازدهر في القرن الحامش عشر ازدهارا باذخا أكثر منه في أي يوم آخر . وهو الباديء بالنغمة التي رددت لحانها بلاطات أورليان وبرجنديا ، كما رنت لحونها في بلاط لورنزدوي

(\*) كوريدون Corydon : هو في الميثولوجيا راع من صقلية وينسب إليه اختراع المقطعات الشعرية الرعوية . ( الترجمة ) .

مديتشي . وقام أحد الملوك وهو رينيه ملك أنجو بوضع ذلك المثل الأعلى موضع الممارسة العملية (١٣) :

انى رأيت ملكا صقليا  
يتحول الى راع  
ورأيت زوجته اللطيفة  
تتخذ نفس الصنعة  
حاملين جراب الراعى  
ومحجن الراعى وقبعته  
حيث سكنا بين المروج  
قرب قطيعهما من الأغنام

ثم وفدت من أسبانيا وإيطاليا المنحرجية الرعوية الكبيرة الجديدة والقصة الرعوية التى لا تنتهى : حيث ظهر كل من سنازارو ومونتى مايور، وتاسو ، وجوارينى ، ودورقيه . وبعد ذلك بقرن من الزمان ، أقبلت الى الوليمة بلدنا الطيبة هولندا ، فاجلست فيها بطلها الرعوى أركادياس وكانه مدرس فلاح يلبس قبقابا من خشب . وأخيرا اجتلب القرن الثامن عشر آخر وأروع نهضة فى الذوق الرعوى : اذ ظهر واطو وبوشيه من الرسامين ، كما ظهرت أناشيد الرعاة لسالومون جسنر .

ثم خدم هذا الشكل الأدبى فلم يعد له وجود . وظلت النظرية الأدبية حتى القرن الثامن عشر تعد باخلاص تام القصيد الرعوى أمثل الأنواع الأدبية وأشدها أصالة وأشده أنواع التعبير عن الطبيعة كمالا . ثم ران الاهتمام على محجن الراعى المعقوف وشبابته القصصية ونابه المنسوب الى بان (\*) بوصفهن أدوات وخاصيات قديمة الطراز . لقد أصبح الشكل فى النهاية رثا مهلهلا ، بيد أن الحاجة الروحية التى تولدت عنها القصيدة الرعوية استمرت : ولم يكن ذلك فمحسب فى بول وفرجينى لبرنارد آن دى سان بيير بل بعد ذلك بأمد بعيد جدا ، أى الى أيامنا هذه . ولايزال بان الى الآن أطول آلهة اليونان عمرا وأبقاها الى اليوم .

(\*) بان : اله يونانى سكنه أركاديا ، يعتبر نصير القطان ، يمثل فى صوره رجل له قرنا التيس وأذناه وحوافره ويمزق فى ثاى الراعى ( المترجم ) .

وبعد ، فهل كان لهذا المثل الأعلى الرعوي للحياة أى نفوذ حقيقى على الثقافة ؟ أليس مجرد تاريخ أدبى ؟ ومع ذلك فإن التاريخ الأدبى إنما هو التاريخ الثقافى .

ومما له أهمية هائلة من وجهة نظر التاريخ الثقافى ، أن الانسان نعلم كيف يعبر عن الطبيعة والحب داخل اطار القصيد الرعوى . بل لقد حدث حتى فى خارج حقل الامكانيات المتاحة للتعبير الجمالى أن نشيد الرعاة أحدث تأثيره فى الثقافة : فمئذ أقدم عصور التاريخ الى عهد روسو استقت فكرة « الحالة الطبيعية » قوتها وحيويتها من مفهوم العصر الذهبى والمثل الرفيى الأعلى .

وكذلك أيضا تجلت الحيوية المذهلة للشكل الرعوى فى السهولة التى امتزجت بها الصورة الرعوية بالفكرات الأجنبية عنها كالفكرات الدينية مثلا . وصار من الطبيعى أن أفكارا مثل « رعاة بيت لحم » و « الراعى الصالح » ، بل حتى « حمل الله » اتصلت بالفكرات الرعوية ، ومن ثم أصبح من اليسير العثور فى فترات مختلفة على المواد الدينية مدثرة فى الشكل الرعوى .

ولا شك أن السبب فيما يتصف به الشكل من حيوية كبيرة هو طابعه الغزلى أساسا - وهو طابع اشترك فيه الشكل الرعوى مع مثل آخر للحياة قام معه تبعا لذلك ارتباطات وثيقة وهو المثل الأعلى للفروسية .

وبهذا المفهوم نصل الى مثل أعلى آخر للحياة له فحوى إنسانى عام ، هو يختلف تماما فى طبيعته عن المثل الأعلى الرعوى : فهو ماضى أكثر منه لثيرا وحقيقى أكثر منه كثيرا . هذا الى أنه بوجه خاص مثل أعلى ثقافى ذو صالة أكبر كثيرا . والصورة الخيالية الأركادية (\*) مهما يبلغ من أهميتها ، النهوض بتطور الحضارة ، لن تزيد فى التحليل النهائى عن عنصر من حديث المذهب ، ولا أكثر من ذلك . ولم يكن لها الا أثر محدود على واقع حياة الحقيقية وأعمال الناس . أما فكرة الفروسية ، فإنها من الناحية أخرى ، قد تغفلت فى كل أجزاء الحياة الثقافية وصارت مصدر الهام لدول والقادة العسكريين . فعلى حين أن القصيد الرعوى قد تولد عن الحنين بحض الى الأوطان ، فإن الأصل فى المثل الأعلى للفروسية هو الأساس

---

(\*) أركاديا : الهضبة الوسطى بالبيلوبونيز ( المورة ) . « سكنتها الرعاة لصيادون . ورفع الادب طرائق حياتهم الى مستوى المثل بوصفها حياة لينة خالية الهموم » . ( المترجم ) .

الوطيد للعلاقات الاجتماعية : وقد انبجس على أنه طريقة عيش احدي الطبقات التي امتازت بقوة حيويتها .

وأدى تطور النظام الاقطاعي الى ظهور الفروسية كطبقة من الطبقات ولكن أصولها كطريقة للحياة أعمق مكمنا بكثير ، اذ تمتد تلك الاصول الى العادات الدينية في الثقافة البدائية (١٤) . وتنبثق أهم العناصر الثلاثة في حياة الفروسية وأعظمها شأنًا - والعناصر الثلاثة هي رسامة الفارس ومنازلات البرجاس والعهد - انبثاقا مباشرا عن الطقوس الدينية الحرة القدم . ترى هل يعود السبب الى حد ما في أن المثل الأعلى للفروسية اتخذ منذ البداية السمة الاستراتيجية للذكريات ، أو قل التاريخية ( ان شئت أقول هل يعود السبب في ذلك الى وجود تنبه غامض الى تلك الاصول الحرة القدم ؟ وقد ظهرت الفروسية حتى وهي في أوائل أطوار نموها بوصفها طريقة واقعية للعيش في أثناء القرن الثاني عشر ، في صمود النبعث ، وبدت في صورة الابتعاث الواعي لماض رومانسي ، سواء أطله الناس ذلك الماض في التاريخ القديم ، أم في أيام شرلمان أو فوق كل شو في حلقة الملك آرثر .

وعلى ذلك فان المثل الأعلى للفروسية أصبح له بالموازنة الى المثل الأعلى الرعوى ، مضمون تاريخي أكبر . اذ إن تقاليد الفروسية وجد لها أساء أقوى كثيرا قوامه ماض حقيقي ، كما أنها تعرضت بدرجة أكبر كث للتحديد التاريخي مما في القصيد الرعوى من صورة خيالية للسعادة مبه الوصف ثابتة لا تتغير . وثمة فارق أعمق يتمثل في التالي : اذ أن مفه العصر الذهبي والخيال الرعوى سيطر فيه المثل الأعلى للسعادة على الم الأعلى للفضيلة - فالفضيلة هناك صفة سلبية ، هي قبل كل شيء براء أو هي انعدام الدافع الى ارتكاب الخطيئة في حالة البساطة والمساواة والحر ووفرة الخبرات . أما المثل الأعلى للفروسية ، ففيه يرجع الطموح الى الفض التطلع الى السعادة . فان مهنة الفارس انطوت على الاثثار والغيرة : اذ على حماية المظلوم وطاعة الحاكم وضالحي المسيحية ، ومدار حياته خد المملكة والثقافة . وقد ظلت العقول التي تعيش في عصر غير عصرها - القرن الخامس عشر تمجد الفروسية ، على اعتبار أنها نظام يقابل حاج كل عصر . ومن ذلك يتجلى أن تلك الفروسية انما هي مثل أعلى فة خالص أو يكاد .

ونتيجة لما انطوى عليه معنى الفروسية في الحياة من إثثار ، فان المعنى ظل على الدوام مرتبطا أوثق ارتباطا بالدين . على أن تلك الـ

لم تكن في الواقع اضافية باية حال ، وذلك لأن الفضيلة عند الفروسية لم تكن فحسب منطقية على الايثار بل وأيضا على الزهد . إذ أن الأساس الزهدي يتجلى بوضوح في عهود الفارس العجيبة ذات المظهر البدائي : بأن ينكر الفارس على نفسه كل راحة أو استقراحتى تتجزأ مأثرة مميئة من مآثر البطولة ، وأن هذه العهود لتتم عن أصولها البدائية ، كما يبدو ذلك مثلا في الدور الذي يلعبه فيها طريقة تصفيف الشعر والملحية . وما على المرء الا أن يسرح فكره في عهد ليومي Lumey عند بداية الكفاح الهولندي مع اسبانيا . فهذه العهود ومعها تعذيب الذات ذو الوازع الديني ، لها أصل مشترك يكمن بعيدا خارج نطاق تطور المسيحية ويسبقه بزمان بعيد . بيد أن عنصر الزهد في الفارس لا يعثر عليه فقط في مثل تلك العهود ، إذ الشجاعة نفسها شكل بدائي من أشكال الزهد : فهي أولى درجات انكار الذات ، وهي أبسط أنواع التضحية بالذات ، وهي النصر على ما فطر عليه المرء من أنانية وعلى المصالح الحيوية المباشرة ، وهي الفضيلة الأولية التي تولد في وقت أبكر وتحفظ بقيمتها الى زمن أطول من أي شكل من أشكال الزهد .

الفارس الحق ينزذ العالم ظهريا . فهذا هو جاك دي لالانج الفارس المثالي في القرن الخامس عشر ، أراد نقل حقوقه الوراثية الى أخ أصغر منه : « وذلك لأنه ركز كل همه في استخدام حياته وتعرض جسمه للمخاطر والمهالك في خدمة الله وفي أن يظل عند حواشي تخوم الكفرة دون العودة بعد ذلك من هناك أبدا » (١٥)

ولا مراء أن هذه السمة العميقة القوار ، سمة التضحية بالذات ، هي التي جعلت من السهولة بمكان طبع المثل الفروسي الأعلى بالطابع الروحي التام (١٦) - ذلك الطابع الروحي الذي تجلى في ذلك التسامي والصعود من شمس التروبادور الى قصيد دانتي « الحياة الجديدة » ، ومع ذلك ، فإن تلك التضحية بالذات متأصلة الجذور فيما للمثل الفروسي الأعلى من تربة غزلية عميقة . وليس في إمكاننا أن نبرز بالقدر الكافي كيف أن وظيفة الفروسية وجدت في منازل البرجاس أعظم وسيلة للتعبير عنها ، فإن البرجاس ان هو - الا أشد أشكال المباريات الغزلية رشاقة وأكثرها نفقة في الزينة ، وهي المباريات التي لا تقع أصولها فحسب خارج دائرة الثقافة العليا بل وأيضا خارج نطاق الثقافة البشرية عامة . إذ أن العنصر الجوهري في كل من الطعان والعهد الفروسي هو وجود النساء اللواتي يسفع الرجل دمه تحت أبصارهن أو يعرض عليهن شجاعته وقوته . ومعلوم أن هذا العنصر الجنسي ظل يشاهد بوضوح ويمرر عنه طوال العصور

الوسطى . ومنه اثبتت كل ما تحتويه الفروسية من عنصر رومانسى : كموضوع الفارس الذى خلص العذراء الجميلة ، وموضوع الفارس المجهول الذى أفضى ظهوره غير المنتظر وشجاعته الحاسمة الى تركيز الأبصار كلها عليه ، وبعبارة موجزة جميع أجزاء الوضع الزاهى الألوان والخيال العاطفى الذى تزدان به نزالات البرجاس pas d'armes .

وفضلا عن ذلك فان هذه هى أيضا الرابطة التى تربط ربطا وثيقا بين المثل الأعلى الفروسى وبين القصيدة الرعوية . ذلك أن المثل الأعلى الفروسى أدخل التوتر على الخيال الهش الذى اعتاد الضرب الادبى genre المسمى بالرعى أن يلقى به متعة حرة لا يشوبها مكروه بين أكناف طبيعة فردوسية ، ومثال الفروسية هو الذى تناول باعث الضعف فى القصيدة الرعوى وهذبه وشرقه ورفعته الى عنصر المفامرة والمعركة .

ومن اليسير علينا الايمان الى ما للمثل الأعلى الفروسى من أثر مباشر فى التاريخ . ففي المقام الأول ، لعب كل من قصيدة الحب الاستقرائى السائد فى البلاط وقصة الرومانس الفروسية - شأن القصيدة الرعوى - دورا هاما جدا فى تطور الحاسة الجمالية . ولكن المثل الأعلى الفروسى أوتى نفوذا دائما على العلاقات والأحداث السياسية والاجتماعية . ومن ثم فانه حتى العلماء الذين يمتدنون أن عملهم الأساسى هو مجرد تعقب الأسباب الاقتصادية ونسبة كل حرب فى العصور الوسطى اليها ، مضطرون أن يترفوا المرة تلو الأخرى بآثار المثل الأعلى الفروسى على كل من طرائق الحرب ونتائجها . فالملوك يعرضون أنفسهم لأخطار أشد المعارك عنفا . وجازف خيرة الفرسان بأنفسهم فيما خاضوا من معارك مفردة دبرت مقدما . وأن منهم لمن يتقبل خوض احدى المعارك من أجل الشرف الفروسى وحده . وأن منهم لمن يؤثر اقتحام أراضى الأعداء اقتحاما مباشرا لأن فى زحفه فى الطريق الملتوى خروجا على أصول الفروسية . وأن منهم لمن خاطر بنجاح احدى المعارك من أجل عادة شكلية تقضى بأن القائد الذى يمضى الليل فى ميدان القتال يعد هو المنتصر (١٧) .

وكان للمثل الفروسى الأعلى نفوذ خارق فى قوته ودوام أجله كطريقة للعيش . والواقع أن جميع الأشكال العليا للحياة البورجوازية فيما تلى ذلك من عصور ، مؤسسة بالفعل على محاكاة ما للتبلاء فى القرون الوسطى من طرق العيش . وكان أبطال الطبقة الثالثة أى العامة من أمثال فيليب فان أرتيفلد وجاك كور Coeur قد عاشوا حياتهم كلها فى اطار مثل الفروسية العليا وأشكالها . ولاشك أن حياة البلاط ومفاهيم البلاط

عن الفضيلة والشرف أدت إلى ظهور السيد المهذب (الجنتمان) في عصرنا الحديث .

وهناك فوق هذا نقطة لابد من التأكيد عليها في ثنايا هذا المنظر في المثل الأعلى الفروسي والرعوى . تلك النقطة هي : لماذا مرت على كل من مثل الحياة الأعلى هذين مجموعة من « الانبعاثات المتكررة » ؟ ولا يختلف موقف الفروسية من هذه الناحية عن موقف القصيد الرعوى ، ففروسية القرن الرابع عشر أن هي إلا خلق جديد متعمد لفروسية القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، كما أن فروسية الخامس عشر لا تختلف عن ذلك ، وهكذا دواليك . وقد يبدو أن السبب فيما يصيب هذين المثلين الأعلى من انحطاط الطاقة وتجهيد الحيوية يرجع إلى ما فيهما من درجة عالية من الزيف . فالادعاء الخطير الذي يحتج به المثل الأعلى الفروسي لتحقيق ذاته في العالم هو نفسه العلة في الحد من قوته الدافعة . حتى ليجوز لنا القول بأن المثل الفروسي أخذ يتعرض دواما لتفريغه من مضمونه ، وكم جاءت مرة في أثر أخرى فترة حافلة بأعلى درجات تزييف الحياة وخداع الذات تعقبها فترة من رد فعل . ذلك أن مواصلة استبقاء ما للمثل الفروسي الأعلى من وهم خائل في الحياة الواقعية احتاج إلى قدر من الرياء والنفاق لم يسمع بمثله الناس . ولم يكن يتيسر فعل ذلك دون حجرة خجل تتصاعد إلى الوجوه ، إلا داخل الدائرة المجاوزة مباشرة للحاكم . فقد تكرر حوالي عام ١٤٠٠ أعداد أشد أنواع الاستعدادات جدية وتفصيلا للقيام بالمنازلات الفردية بين حاكمتين لتسوية ما بينهما من خلافات ، وهي نزالات لم تجر إلا بمقدار ما جرت الحملات الصليبية التي أعلن أصحابها اعتزامهم خوضها إعلانا مصحوبا بأغلف الإيمان وأشد العهود دويا . وهناك المعركة التي وجدت على الدوام أجمل الثناء وهي « معركة » الثلاثين مع الثلاثين ، التي تعد في الذروة بين أنواع القتال الفروسي، ولكنها في الواقع اتخذت مسئكا زريا إلى حد ما ، حسبما يقرر فرواسار بنفسه (١٨) .

وكان أخصار المثل الأعلى للفروسية أدنى الناس بما هو غلبه من تنويه وزيف ، ومن أجل ذلك حدث منذ البداية نفسها تقريبا ، أن نزع ذلك المثل بين حين وآخر إلى انكار ذاته بالتخفى وراء التهكم واللمز وخطب الجدل بالهزل واللمسات الكاريكاتورية . ولم يكن كتاب « الدون كيشوت » إلا آخر وأعلى تعبير عن ذلك التهكم : ويسير ذلك الخط في المصور الوسطى من أولها إلى آخرها . وقد يشوقنا أن نعلم أن ما يسمونه « عهد البطل » وهو الحادثة الدائمة الصيت التي حدثت في بلاط ادوارد الثالث ملك إنجلترا ، قد جرت فصولها كلها بين المزاح والضحك : إذ صرح جان دي

برمونت فارسي هاينولت الفاخر في سخريه بأنه يريد خدمة المولى الذى ينتظر منه أكبر قدر ممكن من المال (١٩) . وذلك بينما نجا المثل الأعلى الرعوى من مثل هذا الانحلال الدائم ، ولم يتعرض له بقدر تعرض مثال الفروسية الأعلى ، نظرا لبعده عن الحقيقة وقلة ما بينه وبينها من اتصال . ومن عجب أن سرفانتيز نفسه أخذ النزعات الرعوية مأخذ الجد .

وفي الحين نفسه ، شرعت فكرة أخيرة عن الكمال تحتل مكانها في عقول الناس رويدا رويدا ، وهى فى هذه المرة مثل تاريخى أعلى للحياة بأدق معانى الكلمة : هى مثال العصور القديمة اليونانية والرومانية . وليس ثم شيء أقل دقة من الفكرة القائلة بأن المثل الكلاسيكى الأعلى قد تنفس فجره فى إيطاليا إبان القرن الخامس عشر مشرقا على الإنسانية اشراق الشمس . فان صورة وقورة مجيدة للعصر القديم سطعت طوال العصور الوسطى ، وكل ما فى الأمر أن أحدا لم يميزه تماما ولا أدركه بوضوح . والواقع أن انبعاثا كلاسيكيا وجد مهدا دفيئا ، لا بين أحضان المذاهب المدرسية ( الاسكولانية ) ودراسة القانون الرومانى فحسب : بل وجد عناصر كلاسيكية هامة حتى فى الأشكال الفروسية للحياة التى تعدها طريقتنا فى التفكير شيئا يمت الى القرون الوسطى الى أبلى حد طرازى . فان نظام الحب السائد فى البلاط مستمد الى حد غير قليل من مصدر لاتينى : ولا مراء أن لأعمال أوفيد وفرجيل فى فكر العصور الوسطى أهمية تعلو كثيرا على مجرد كونها من كتب الحكايات (٢٠) .

ومما يبعد عن الصلح بعد رأى القائل بأن المثل الكلاسيكى لم يولد من جديد حتى جاء « عصر النهضة » ، زعمهم بأن المثلىين الأعلىين المسيحي والفروسي قد استؤصلا عند ذلك . وحقيقة الأمر ضد ذلك ، فان ما نسميه « عصر النهضة » ، إنما هو نتاج المطامح والآمال الكلاسيكية والفروسية والمسيحية ، تلك المطامح التى يتبوأ فيها العنصر الكلاسيكى منزلة القوة الدافعة الرئيسية ، ولكنها ليست القوة الدافعة الوحيدة (٢١) . وقد علمنا عمل بوكهارت الذى يعد نسيج وحده ، أن نعد الطموح وشيئا من حاسة الشرف الخصيصتين المركزيتين الهامتين لدى رجل « عصر النهضة » . وفى الإمكان تفسير هذين الأمرين بطريقة أسرع بأنهما الامتداد المباشر للشرف الفروسي لا بوصفهما نتيجة لانتعاش الدراسات الكلاسيكية (٢٢) وأحياتها . وقياسا على المثل القديم « ما كل ما يتلألا ذهباً » ، نقول : « ليس كل ما يتلألا فى عصر النهضة تبرا من ذهب العصور القديمة » : ألا ترى أن الأخيلة الفروسية المعنة فى بعدها عن النزعات



الكلاسيكية في قصص أماديوز (\*) الرومانسية، كيف ظلت متسلطة في عقول أبناء القرن السادس عشر ؟

والسبب الذي من أجله برز المثال الكلاسيكي متساميا فوق كل شيء آخر في حياة « عصر النهضة » ، هو أن محتواه التاريخي أدهم وأغنى كثيرا من محتوى المثل الأعلى للفروسية ، وأنه يعد بمعنى أجمالي أرحب ، مثالا ثقافيا حقيقيا . ومن المعروف أن طريقة العيش الكلاسيكية هي الأولى من نوعها التي أمكن جعلها نموذجا يحتذى حتى في أدق تفاصيله . ومن المعلوم أن العصور القديمة زودت الناس بالإرشاد والتوجيه وأمدتهم بأروع الأمثلة في كل شكل من أشكال التعبير . إذ كان من الميسور لفن الرجل من الناس أو علمه أو أسلوبه في الرسائل ، وفصاحته لسانه ومفاهيمه عن الدولة والتكتيك الحربي وفلسفته وعقيدته ، التشبع بالقديم المقدس أو مسأيرته ، لأنه عصر كان يزود الناس بالوفرة الغزيرة التي يجسد فيها المثل الأعلى غذائه الدسم .

وكانت الزيادة في الثراء الفكري هي بيت القصيد ، وليست المحاكاة . فاما الثقافة العصرية فانها لم تستمد حيويتها عن طريق محاكاة مستمرة للعصر القديم ، بل عن طريق تسرب الروح والشكل الكلاسيكي تسربا يبت الحياة والقوة والحيوية . ذلك أن المقلد الذي أجهد نفسه في تقليد شيشرون أو بروتس قد أصبح مخلوقا ممقوتا مستحيلا يسائل في استحالته الراعي في صالونات القصور أو الفارس الكامل . ومع أن المحتوى التاريخي في مفهوم العصر القديم كان أضخم وأكبر ، فليس معنى ذلك أن هناك زيفا أقل في التعبير العمل عنه في حياة أنصار الحركة الانسانية . فان كل إنسانى محب للظهور ذرب اللسان من كل خوان أجوف ، وكأنه الطاووس في كبرياته ، سرعان ما كان يفقد مكانته في أعين معاصريه . وها هو ذا صوت رابليه يدوى بالضحك منه .

وطالما رأى العالم في العصور القديمة اليونانية والرومانية كمالا موضوعيا جديرا بالمحاكاة على كر العصور جميعا ، ثم عاد بناء على ذلك فنسب اليها الصحة المعيارية وجعلها مرجع الوثيق المطلق ، أو بكلمة واحدة مختصرة : طالما دام « عصر النهضة » فقد استمرت العصور الوسطى قائمة فعلا . ولكن كما هو الحال في كل أنواع التعليم والتربية ،

(\*) اما ديزى جولا : بطل قصة رومانسية شهيرة ، يرجع مؤثرها الاول الى دائرة الملك آرثر ، ( المترجم ) .

يتعلم المرء عادة وإلى الأبد نفس الأشياء بالضبط التي لا يلتبسها في الكتب . وبالرغم من انهماك الناس وشدة انشغالهم بالصور القديمة نتيجة لما يملأ صدورهم من إعجاب بها وما يشقهفهم من رغبة في بعثها ، فإنهم أخفوا يزدادون تنبها إلى صفتها التاريخية : فهم حين التمسوا ما قد يستطيع توحيدهم ولم شملهم ، وجدوا ما يفرقهم ويشتت آراءهم . وعن طريق العصور القديمة ، ومن العصور القديمة أيضا ، تعلم الإنسان كيف يفكر تاريخيا ، وما هو إلا أن تعلم كيف يفعل ذلك ، حتى وجب عليه التخلي عما في الحياة من المثل التاريخية العليا التي لها أهمية إنسانية عامة .

وفي آخر مرة أسفرت فيها الحركة الكلاسيكية عن نفسها كمثل عمل أعلى ، أي كاتجاه للحياة يمتاز بالتقليد المباشر - وذلك فيما أطلقتته الثورة الفرنسية من عبارات فخمة طنانة ، وفي فن المصور دافيد - فإنها بدت كأنها هي شيء فات أوانه مضاد للطريقة التي استقى بها جوته في الفترة نفسها الحياة المصرية الخاصة من معين العصور القديمة .

ومنذ ذلك الوقت خرجت من الصورة فيما يلوح المثل التاريخية العليا ذات المحتوى الإنساني العام . والواقع أنه حتى الحركة الرومانسية نفسها لم تكن في يوم من الأيام جادة تماما في تقليدها للصور الوسطى . وما نرى داعيا إلى الإشارة إلى أن نقل الأشكال التاريخية في في القرن التاسع عشر ، شأنه شأن تقليد طرز العمارة الخاصة بالعصور الوسطى ، ليس له أدنى أهمية في هذه الناحية . ذلك بأن ما رزقه التاريخ من حقيقة بسيطة واضحة فضلا عن الرغبة الفاضلة ظم لا تنفع غلته - أصبح من قوة الوضوح أمام الوعي بحيث لم يعد في إمكان البشرية المعاصرة مواصلة البحث عن خلاصها في تقليد ماض متخيل . على أن الحاجات القديمة تستمر . فالثقافة لا تبرح تميل إلى الفرار من نفسها ، ولا يزال الحنين المتواصل إلى كل ما هو غير مثقف يواصل الزحف بمواكبه . ولعلنا من بالغ القرب من تلك الحاجات القديمة بحيث لا نستطيع ادراك ذلك ، وإن تحررنا تماما من الأشكال القديمة ، على أن الحاجات المزاجية الأساسية التي اتسم بها كل من النزعات الروحية والفقر الانجيلي لا تزال مستمرة في المذاهب الغوضيوية وفي مذهب التزام الطبيعة Naturalism في الأدب وفي الكفاح من أجل اصلاح الدواحي الأخلاقية للمسائل الجنسية .

من هنا يتبين أن التاريخ نفسه هو الذي نبذ المثل التاريخية العليا للحياة على أنها أطياف هزيلة . فالتاريخ هو الذي علم العالم التطلع إلى أمام في أثناء كفاحه التماسا للسعادة ، وجعله لا يخدر نفسه بعد ذلك بأحلام للحياة تنطوي على استعراض الذكريات . ولا شك أن أحدا لم يعد يلتبس

فى الماضى مثلا عليا لها من بالغ الأهمية العامة الانسانية ما يجعلها تستطيع أن تسهم وتوحد مجتمعا بأكمله . ولكن حدث فى الوقت نفسه أن مفاهيم تاريخية أخرى أكثر تحديدا من حيث قيمتها وأشد نوعية من حيث المحتوى قد دفعها الى الصدارة الطابع الجديد للتاريخ فى يومنا هذا . وأود فى الختام أن أقول بضع كلمات عن أهم هذه المثل : وهى المثل القومية ذات النوع التاريخي .

وتشترك المثل التاريخية العليا مع المفاهيم التى بحثت آنفا ، فى أنها مهما بلغ من صحتها تاريخيا ، تحافظ دائما على الطابع الرومانسى . فالقومية ( ولست أقول الوطنية ) بلا رومانسية تعتبر فى حكم العدم . وهذه المثل العليا تميز نفسها عن المثل العليا العامة القديمة فى أنها فى المعتاد لاتستخدم كنماذج ينبغى محاكاتها على الفور ، بل هى بالحرى تعتبر رموزا ، بل حتى مجرد شعارات . وبفضلا عن ذلك فهى بمثابة مثل عليا للسعادة ، أقل كثيرا منها مثلا للقوة والشرف ، بله النجاح . وتجىء فى النهاية نقطة أخرى ، هى أن قيمتها الخلقية محدودة بطريقة فريدة : فهى قوية البروز أمام أعين المتمسكين بالمثل الأعلى - أو بعبارة أخرى أمام أعين المجموعة والدولة أو الأمة التى يعينها الأمر - ولكنها شئ كثيرا ما يخفى على غير أعضائها ، فلا يستطيعون تمييزه مطلقا ولن يحظى من المثل العليا بالقيمة الخلقية المستقلة الا تلك المثل التى يجسمها بطل أصيل فى انسانيته أو التى تتمثل فى كفاح من أجل الحرية يلقى الإعجاب العام . فما أسعد الأمم التى لها فى تاريخها فصل من هذا النوع ، مثل بلاد الأراضى المنخفضة ( هولندا ) أو التى ستكون لها تلك الصحيفة البيضاء ، شأن بلجيكا فى المستقبل . غير أن العالم من الناحية الأخرى لا تتحرك له عاطفة عندما تشيد أمة برجل مثل تيمورلنك أو أى فاتح آخر مثله .

ومن المعلوم أن المثل التاريخي الأعلى - شأن المثل الانساني الأعلى العام ، يتطور ناميا من النواحي الأسطورية Mythical والغامضة وغير التمايزة ، متحولا الى المثل العليا المحددة والمختبرة تاريخيا . وآية ذلك أن البطل القومي وهو المعروف لدى الناس حتى فى أقدم العصور القديمة لا يختلف طرازه فى أى مكان عنه فى مكان آخر : فهو فوق كل شئ اما محارب ظافر أو خادم دبوب للرب الحق ، بل هو أحيانا أيضا مخترع أو محسن خير . اذ ربما حدث حتى فى وقت شديد التكبر من عبادة الأبطال القوميين هذه ، أن يعمل التزييف عن وعى والقصص السياسى عملهما . وإن الناس جميعا ليعلمون الى أى حسد يتجلى عنصر التحوير المدروس

المختلق في سيرة آينياس الروماني Aeneas Saga (\*) ، ويصدق هذا الشيء نفسه وبدرجة أكبر على المثل القومية العليا في القرون الوسطى . فكلها بلا استثناء قد نقلت حرفيا أو تكاد من سيرة آينياس الى مجال الفرسان . ولم تنتبه الأمم الا رويدا رويدا الى أبطلها التاريخيين الاتحاح والى عصورها البطولية . وهنا تزداد المفاهيم على الأيام تنوعا وغنى ودقة محتوى ويشتد اللجوء الى التاريخ بالحاح وتأكيد يتزايدان دوما ، ليتخذ مبررا لمطامع الوقت الحاضر وآماله . ويقول ديتريتش شيفر ، كلما زادت الثقافة رقيا زاد بروز هذه النزعات التاريخية في الحياة القومية الى منطقة الصدارة ثم يضيف : « والعصر الحديث متشرب تشربا شاملا بهذا اللون من طرائق التفكير . وجاء تكوين الدولة القومية ، الذي ساد في القرن التاسع عشر ، ليستمد حيويته وقوته منها أكثر مما يستمد من أى شيء آخر . » (٢٣)

ومع ذلك ، فإن الدور الذى تلعبه تلك المفاهيم التاريخية في حياة مختلف الأمم والدول وآمالها لا يبدو عندى أنه يعتمد على مستوى ثقافتها وحده . فمن هذه الناحية ، يصعب من الأهمية بمكان أن نتبين أولا ، هل بلغت إحدى الأمم فعلا مرحلة نموها الكامل أم هي لا تزال تكافح فى سبيل بلوغه ؟ وربما قال قائل ان المثيرات التاريخية تعد لدى الأمم المتضررة شيئا لا غناء عنه . ومن هنا تجيء المكانة الممتازة التى لهذه المثيرات عند أم البلقان : اليونان والرومانيين والصربيين والبلغار . فان هذه الشعوب جميعا تشعر نتيجة لاختلاط أنسابهم وارتباك حالاتها السلالية Ethnic اختلاطا لا خلاص منه نظرا لاقامتهم فى منطقة وسطى كبيرة ، تشعر بحاجتها الى تعديل حدودها وتحرير الأجزاء المقتصبة من أراضيها شعورا ليس أشد منه إيلا للنفوس ، كما يتحكم فيها دافع قوى يدفعها الى التوسيع على حساب الغير ، حيث يقولون صربيا العظمى وبلغاريا العظمى وبلاد اليونان العظمى . وقد حدث فى وقت من الأوقات أن كلا من اليونان والبلغار والصرب ، قد بسط سيادته على شبه الجزيرة البلقانية وأخضعوا جيرانهم لسلطانهم . على أنهم لكى ينشئوا عروة تربطهم بذلك الماضى العظيم ، اضطروا جميعا الى تناسى مدة طويلة من الاستعباد المشترك تحت نير الأتراك . وهو وضع من شأنه أن يطفى شيئا من الطابع الأسطورى على مثلهم القومية العليا : ويتصف كل من : ستيفن دوشان وتزار سيميون

(\*) آينياس : هو فى الاساطير الكلاسيكية أمير من طروادة أصبح بطل الرومان وجاهدهم . وهو فيما يقول هوميروس بن انخيس والرية الروديت . وقد اسفل فرجيل قصته اساسا لابنائه وفيها وصف فراره من طروادة واستقراره أخيرا فى اللاتيم .

بقدر كبير من صفات البطل القومي التقليدي . وتنتشر بين الشعبين الصقليين ، الميول الرومانسية القوية المتأصلة بالطبيعة في ذلك الجنس ، لتساعد أيضا على جعل ذكرياتهم التاريخية عاملا فعلا بصفة خاصة في حياتهم القومية .

ويشكل هذان الميلان - والرومانى منهما أكثر من التاريخي - نقطة ثانية تحدد وزن المفاهيم القومية التاريخية . وثمة نقطة ثالثة تتركز في هذا السؤال : الى أى حد يكون هناك الانسجام في أمة بين المطامع القومية المعاصرة وبين تاريخها ؟ فإن من الظواهر العجيبة أن يلعب التاريخ مثل ذلك الدور الأكثر أهمية وبروزا في القومية الألمانية منه في قومية دول غرب أوربا . فإن فرنسا وبريطانيا أيضا تفخران بكتلتاهما الفخر الكافي بتاريخهما النبيل . ولكنهما تستدران معوته بقدر أقل مما يفعل الألمان . فما قيمة فرسينجتوريكس وبواديكييا ( \* ) لدهما ، بالمقارنة الى منزلة أرمينيوس ( \*\* ) لدى الوعي الألماني ؟ ويواصل شيفر حديثه قائلا : « لاشك أن الشعب الألماني مدين بدين هائل الى تلك البؤرة التاريخية التي ركن عليها أمانيه ووجدانياته ، ألا وهي تذكره لماضييه . فالماضي إنما هو ملكنا الروحي ، بل هو أعز ما نملك » .

ولا مرأ في أن بإمكاننا تعقب ذلك الفارق وارجاعه قبل كل شيء الى الميل التاريخي القوي الذي يملأ صدور الشعب الألماني . ورغم ذلك ، فالأمر من ناحية فرنسا بوجه خاص ، تلعب فيه النقطة الأخرى التي ذكرتها دورها كذلك . فالشعور القومي التساريحي لدى الفرنسيين إنما تقطع السبيل على قوته فترات الانقطاع المتكررة التي حدثت في التاريخ الفرنسي ، فهو مضطر الى نبذ شيء بالغ الكثرة واطراحه جملة أو جزئيا . فعند البداية نفسها ، لا تستطيع القومية الفرنسية أن تستسلم ملء القلب لذكريات العظمة الميروفنجية والكارولنجية ، وذلك لفرط غلبة الطابع الألماني على تلك العظمة بشعبيتها . ومهما أشع ملوك فرنسا وأباطرتها من حالات المجد ، فلن يسع الشعب الفرنسي لعهد الجمهورية أن يوقر الملك الشمس ( \*\*\* ) ، ولا حتى نابليون ، ويعددهما رمزا لذلك البلد

(\*) فرسينجتوريكس : زعيم غالي مشهور قهره يوليوس قيصر . وبواديكييا :

ملكة انجليزية ( المترجم ) .

(\*\*) أرمينيوس : ١٦ ق م - ١٩ م : أشهر رؤساء قبائل الجرمان . عمل

في الجيش الروماني حتى صار فارسا ، ثم ترجم القبائل الجرمانية المتدمرة على الراين ، وأغنى الكتابات الرومانية بقيادة فايدوس . ( المترجم ) .

(\*\*\*) الملك الشمس يعني المؤلف لويس الرابع عشر . ( المترجم ) .

الذي يحبونه بمثل ذلك الحنان العاطفي الودود . هذا الى أن مبادئ ثورة ( ١٧٨٩ ) مفرطة التجريد ، فهي من ثم لا تستطيع القيام بتلك الوظيفة . من أجل ذلك اتخذ الفرنسيون شخصية تاريخية مفردة ( ولكنها شخصية أجل كثيرا مما تملكه أية أمة أخرى ) ، وهي جان دارك ، التي نزعنا أكثر فأكثر الى احاطة نفسها بقيمة الرمز القومي واجتذاب تلك القيمة اليها .

وفي مقابل ذلك نستطيع أن نشهد الحاجة في ألمانيا الى سبك جميع ما في مخزن الماضي القومي من موجودات في رموز حية متلثة بالقوة القومية ، رموز تعمل عملها في مناطق بعيدة تماما عن الدوائر التي يدرس فيها التاريخ . ومن ذلك يتجلى كيف أن أرمنيوس وبارباروسا ولوثر وهورر ( \* ) وفردريك الأكبر وبلوخر ( \*\* ) قد صار لهم جميعا معنى مباشر حيوي لدى الروح الألمانية . وهناك مسألة ينبغي ألا نبخسها حقها من التقدير ، هي أهمية الميثولوجيا السكندناوية في الثقافة الألمانية المعاصرة ، تلك الأهمية التي ترجع قبل كل شيء الى فاجنر ( \*\*\* ) . ومما يسترعى الانظار بصورة فريدة ، مبلغ ما وصل اليه بسمارك فعلا من أهمية كرمز قومي ، بل حتى كبطل قومي ، بما أضفوا عليه من سجايا عصر البطولة ، وصوروه كأنما هو من أعلام العصور الوسطى ، ونظروا اليه على أنه « المثل الأعلى غير المقيّد بالزمان والمجسم لقوميتنا ووضعنا كأمة » . مع انزاله في مكانه من « العصر الجرمانى القديم ، الذي هو أقدم عصور البطولة في وضعنا كأمة ( ٢٤ ) . » فهناك عنصر شديد القوة ، بل وربما أيضا شديد الخطر ، في اتجاه الفكر الألماني الى توجيه نفسه نحو الثقافة البدائية .

أم ترى يظن انه عند النظر الى الدافع الهائل الذي نشهد أمة تحدد به ارادتها ، لا يكاد يجوز لنا أن نعزو قيمة ذات وزن الى جميع هذه الرموز التاريخية ؟ أى أن هذه الرموز ينبغي ببساطة أن تحال الى دنيا البيان : بما تنطوي عليه من أسلوب زاهر ومجازات واستعارات زاهية التلوين ؟ واذا ما ترك السؤال بلا جواب في البداية عاد مرة ثانية يلتصمه . وهو لا يزال بغير اجابة حتى في هذه الأيام : وفي اعتقادي أن النتائج الناجمة عن المفاهيم التاريخية أضخم من أن تقدر بقدر معلوم ، ولكن فلنسلم أن أثرها قد يكون صغيرا صغيرا لا نهائيا .

(\*) دور ( ١٤٧١ - ١٥٢٨ ) فنان ألماني مشهور بطبوعاته ورسومه التي تعبر عن دقة الملاحظة والتفاصيل الدقيقة . ( المترجم ) .

(\*\*) بلوخر ( ١٧٤٢ - ١٨١٩ ) قائد يروسي في الحروب النابوليونية ، له أثر كبير في انتصار الحلفاء بليبرج وواترلو . ( المترجم ) .

(\*\*\*) فاجنر ( ١٨١٣ - ١٨٨٣ ) موسيقر ألماني شهير . ( المترجم ) .

ولكن لا يلبث السؤال الآخر أن يعود هو أيضا . فالعنصر التاريخي في الفكر القومي لا يقتصر وجوده على مثل هذه المفاهيم الكاملة الاستدارة والتكوين ، وإنما هو يستتر أيضا في جميع خواطرنا وانفعالاتنا : الوطن أرض الأبوة الأجداد وبعد الصيت والمصرع البطولي والشرف والوفاء والواجب والمصلحة القومية والتقدم . فهو شيء ملموس الأثر في كل كلمة وكل عمل . إذا ما من شك في أن حكمة الأعصر وحماقتها تتحدث في شخصنا بلا انقطاع . فلا نفتأ نصادف من الناس من يحسبون أن التاريخ يخنقنا جميعا .

وقد أسلفنا اليك حديث ذلك الدافع القديم الذي يدفعنا الى نبذ الثقافة ، والفرار من الحاضر وما يفعمه من شقاء . ففي مثل هذه الأوقات يأتينا الدافع بين حين وآخر على نحو بالغ القوة . فأين الملاذ ؟ إن أماننا عددا من الطرق التي لا تزال مفتوحة . فعل الرغم من أن الماضي لم يعد يمنحنا ذلك الحلم البديع بفراديس الكمال الوداع الذي قد يعود في المستقبل ، فإن الجمال والحكمة الماضيين مازالا يستطيعان أن يعطيا شيئا من النسيان اللذيذ لكل من يلتمس لنفسه الكمال الوداع . فهل لدى المستقبل شيء آخر يمنحه ؟ إن في استطاعتنا أن نلحظ هذا العالم الهادر ونحن على مسافة منه غير معقولة ، ونقول إن جميع ما في الصراع الراهن من جنون وجميع ما هنالك من حمق وارهاب ومصائر الدول والأمم ، تلك القيم الثقافية ذاتها التي تبدو الآن أعلى مطيح للأنظار ، ستحتاج الى ثلاثة آلاف سنة لتصبح من عدم الأهمية للإنسانية بمثل ما لحروب آشور من أهمية لدينا الآن . وليس في هذا عزاء لنا ، على أن ذلك أيضا مجرد نوع من النسيان . غير أن مثل هذا الاستسلام يمكن بلوغه أيضا من مسافة أقصر : وفي استطاعتنا مشاهدة ذلك من خلال أعين الذين سقطوا صرعى . إذ لا يزال ذلك أقصر الطرق الى التحرر . فالشخص الذي يريد أن يتخل عن اليوم بكل ما حمل من أعباء التاريخ الثقيلة ، عليه أن يتخل عن الحياة . أما الشخص الذي يريد حمل ذلك العبء ومواصلة الصعود الى أعلى ، فإنه يجد أمامه طريقا رابعا مفتوحا : طريق العمل البسيط - ولا فارق مطلقا بين أن يكون ذلك العمل في الخنادق أو في أي عمل جدي آخر . فإن بذل النفس هو النهاية والبداية لكل فلسفة للحياة . والتماس التحرير أمر ممكن ، ولكن ذلك لن يكون في التخل عن الثقافة ، بل في تخل المرء عن « أنا Ego » الخاصة به .

## الوطنية والقومية في التاريخ الأوروبي (\*)

- ١ -

### حتى نهاية العصور الوسطى

ينطوى زماننا الحاضر المنذر بالثبوت على قوتين راحتا - سواء نزعتا الى الخير أو الشر - ترهقان العالم وتزلزلان كيانه . والوطنية إحدى هاتين القوتين ، وهي كما هو معلوم ارادة المشرع المحافظة والدفاع عما يملكه ويعتز به ، وتلك ارادة توضع في كل مكان وفي كل يوم موضع الاختيار القاسي فيما يعركها في زماننا من الصراع العنيف والخدمة الصائرة . أما القوة الأخرى فهي القومية ، وهي الدافع القوي للسيطرة . والحافز للمشرع منا على دفع أمته ودولته على ابراز نفسها فوق الآخرين وعلى حسابهم .

ويقول الأحقق الذي يسكن بين جوانحننا جميعا ، ان الوطنية هي فضيلتنا ، وان القومية هي رذيلة الآخرين . ولكن هل من الضروري أن يلصق بالقومية مثل هذا المعنى غير المناسب ؟ ان هذا السؤال يتوقف على أمرين : نظرة الانسان الى الحياة ، واللغة التي يتكلم المرء بها . وذلك لأن الشخص الذي يعتنق المسيحية أيا ما كانت الصورة التي يعتنقها عليها ، سيحس بأن تعريف القومية نفسها بأنها دافع الى السيطرة لابد أن يتضمن اتهامها لها - وذلك على افتراض أن التعريف صحيح . ولكن هذه المسألة تدخل تحت موضوع المصطلح اللغوي أو التعبير الخاص . والمصطلح اللغوي كما هو معلوم ليس ثابتا لا يتغير في كل مكان وفي كل مرة وزمان تستخدم فيه الكلمة . فليس المصدر الصناعي المنتهى

(\*) محاضرات ثلاث ألقيت في ١٤ ، ٢١ ، ٢٨ فبراير ١٩٤٠ في سلسلة محاضرات أقيمت تحت رعاية المنظمة المالية لجامعة لينن وعقد موسمها تحت عنوان «دراسات عامة» والترجمة من النص الهولندي للطبعة الثانية التي أعيد طبعها في *Veizemelde werken* مجلد ٤ من ٢٩٧ - ٥٥٤ .



يقطع «ية» ( \* ) دليلا بأية حال على أن المصطلح المنتهى به خاطيء ولا بد من الاعتراض عليه . ثم ان مجموعة المفردات اللغوية المتعلقة بالاشياء القومية ليست واحدة في جميع اللغات . فبينما تميز اللغة الهولندية تمييزا واضحا بين *Nationaal besef* أى «التنبه القومى» وبين *Nationaal bewustzijn* أى «حاسة القومية» وبين *Nationalieits gevoel* أى «الوعى القومى» من ناحية ، وبين *Nationalisme* القومية من ناحية أخرى اذا باللغة الانجليزية تستعمل كلمة واحدة هى *Nationalism* أى القومية لكل هذه المعانى ( \*\* ) ولو شئنا لصح أن نطبق كذلك لفظة القومية ببساطة للدلالة على أن مبدأ للتنظيم القومى يسود ، أو على أن هناك محاولة لمساندة ذلك النوع من التنظيم وتذكيته . ومع ذلك ففي مناقضة للوطنية ، أميل الى أن أفهم القومية على أنها نزعة لو تجاوزت حدودا معينة لم تعد خيرا . بل شرا .

ولا سبيل للوصول الى تعريف أولى لقيمة مصطلحاتنا الا بتكرار التحذير الضرورى فى معظم الحالات ، والذي يقرر أن المصطلحات التاريخية العامة التى من هذا النوع لا يمكن أن تصف كميات دقيقة يمكن تدوينها وضبطها فى صيغ رياضية وانما هى تعبر عما يسمعه الناس فيها أو يريدون سماعه فيها . والقول اللاتينى المأثور *Verba valent usu* للكلمة قوة العرف وهو قول لا ينطبق بأية حال على علم من العلوم المضبوطة كالفيزياء ، يعد من الحقائق التى ينبغى ألا تقرب أبدا عن عقل المؤرخ ، حق وهو يستخدم كلمة تبدو مفهومة فهما مباشرا لدى كل انسان .

فما الوطنية ؟ - أى كلمة متعلمين أطلقوها على حب المرء لبلاده وأرض آبائه ؟ أى بهذه الدرجة من البساطة ؟ لست ممن يعتقدون ذلك فان معنى حب الوطن عند الهولندى ، أن بلاد الأراضى المنخفضة عزيزة عليه ، بل هى أعز على قلبه من أى قطر آخر . فالكلمة انما تدل على عاطفة - لا أكثر من ذلك . على أنه يبدو لى من الناحية الأخرى ، أن فى لفظة الوطنية كذلك شيئا من الادراك الشعورى الواعى ، فضلا عن مطمح مرجو : فهى تعبر عن اقتناع بالتزام يقيد صاحبه تماما نحو الوطن ، التزام لا يحدده سوى ما للضمير من مبدأ سام مرشد . والخط الفاصل بين الوطنية والقومية ، مهما كانت الشاكلة التى يفهم بها المرء تلك القومية واضح وضوحا مطلقا من الناحية النظرية ؛ فالأولى منهما وجدان ذاتى ،

(\*) من أمثلة ذلك المصدر الصنائى الحرية والقومية والوطنية الخ ( المترجم ) .

(\*\*) وكذلك الشأن فى العربية . ( المترجم ) .

والثانية موقف يمكن ادراكه ادراكا موضوعيا . على أنه في حالة التطبيق الفردية غالبا ما يكون ترسم الخط الفارق بينهما من أعسر الأمور .

وهناك رأى يذيع انتشاره بين المؤرخين وعلماء الشئون السياسية يقول بأن الوطنية والوعي القومي - مع التجاوز الى حين عن ذكر قومية هذا الزمان - انما هما من المظاهر الثقافية التي ظهرت في عهد حديث . ولا شك أن الأساس الأكبر الذي يقوم عليه هذا الرأى هو أن الكلمات والمفاهيم التي يرمز لها بصيغة اصطلاحية ، انما هي في حد ذاتها حديثة تماما . فان كلمة « الوطنية » ظهرت فجأة لأول مرة في القرن الثامن عشر ، بينما لم تظهر لفظة « القومية » الا في القرن التاسع عشر . ففي الفرنسية ، يعثر على لفظة « Nationalisme » أي القومية مرة واحدة في ١٨١٢ ، على حين أن أقدم امثلة « القومية » في الانجليزية يرجع تاريخها الى ١٨٣٦ ، ومن العجيب أن ذلك لا يكون الا مرتبطا بمعنى لاهوتي ، أي في حالة الاشارة الى المبدأ القائل بأن امما معينة قد اختارها الله . واذا راعينا أن لفظة « القومية » تمكنت فيما بعد من هله دائرة من الأهمية والدلالة أكبر في الانجليزية منها في الهولندية ( بل ومنها في الفرنسية أو الألمانية ) ، فان الكلمة الانجليزية نحتت لنفسها مكانا في العالم احتقرته في مدى قرن واحد فقط .

هذا وإن من أسسر الأمور الوصول الى الاستنتاج بأن طاهرتي الوطنية والقومية حديثتا الوجود ، لأن الكلمتين ومفهوميهما حديثتا الوجود أيضا ، على أن هذا وإن كان استنتاجا سهلا الاستنباط فهو مضلل . وهو ينبثق من العادة البشرية الراسخة التي تنسب الوجود الى الأشياء - بمجرد وضع أسماء لها . وربما جاز للمرء أن يستنتج على نفس القاعدة والأساس عدم وجود أية أشعة كونية في العصور الوسطى . أو اذا شئنا ذكر مشابه آخر أوثق صلة يقوم على أساس مماثل وهو اعواز ما بين أيدينا من مادة الى اسم أو مفهوم - لأشرنا الى انكار الناس وجود الدولة في العصور الوسطى . أجل ان لفظ « الدولة » ومفهومها لم يبرز مكانهما الا في «عصر النهضة» . ولكن على الرغم من أن الظاهرة المسماة «الدولة» توارت الى حد كبير وراء ظاهرة « الكنيسة » في العصور الوسطى ، الا إن مجتمع العصور الوسطى أحسن استخدام مفهوم *Regnum & Civitas* أي المملكة والمدينة للتعبير عن الشئون السياسية . ولو أمعنا النظر لتجلى لنا أن الألفاظ المعادلة للوطنية والقومية كانت موجودة في عصور أقدم . وأدعى من ذلك الى العجب وأوضح في الدلالة ، أن التغيير الوحيد الذي أصاب الانفعاليين بمضى الزمن لم يزد في الواقع عن أنهما أصبحا أوضح

تحديدا الى حد ما . أما فيما عدا ذلك من أنواع ، فانهما ظلا على ما كانا عليه دائما : أى ظلا غرائز بدائية فى المجتمع البشرى .

وقد نجنح هنا الى الأناخص للمصر القديم سوى بضع كلمات . اذ الواقع أننا قد نتساءل : ألم تكن كل أمة قديمة ، بل وفى الحق ليست كل أمة عتيقة على الجملة تعد نفسها مختارة لحكم غيرها وسيادتهم ؟ ثم ليس مفهوم كهذا ميراثا ورثناه عن عصر أولى شديد القدم ؟ وظلت الفكرة مرتبطة بالدين ارتباطا لا انفصام له ، ومن هنا ثبتت نفسها فى صورة مالا حد له من كبرياء وما خبت من أوهام العظمة لدى ملوك كل من مصر وبابل . وهنا قد يستطيع المرء التحدث عن القومية الدينية بالمعنى الكامل للكلمة . فهل قوبلت مثل تلك القومية الدينية الصادرة من أحكام استجابة تمثلت فى صورة قدر معادل من التنبه العميق الجلبى لدى رعاياهم يمكن المؤرخ تسميته باسم الوطنية ؟ اذ لامراء أن خنوع هؤلاء الرعايا قد تأسل استقراره كذلك فى صنوف الاخلاص الدينى والعبادة والعبودية الذليلة . وهل رسخت فى الوعى الشعبى أيضا نوازع المحبة والتعلق والوفاء ؟ ان دارسى تلك الحضارات القديمة ربما قطعوا فى الاجابة عن ذلك برأى ، ان شهدت المصادر التاريخية بذلك .

على أن الصورة تغدو أكثر وضوحا بمجرد تحول البصر عن الشرق الأوسط القديم الى اليونان . فالعالم الهللىنى تربة نمت فيها الوطنية وتطورت ، ولكنه حرم الا من القليل من الوعى القومى . فان « هيلاس » أنشأت بما أقامت من دولة المدينة ومن المدينة Polis تربة ممتازة المواتاة لاحتساس بالوطن كان فى الحين نفسه محصورا فى أضيق الحدود وقائما على السياسة . وبلاد اليونان هى التى منحتنا اللفظة الدالة على الوطن ( أرض الآباء ) حين أطلقت عليها اسم Patris أى الوطن . والواقع أن أول مرة وقعت فيها لفظة Patris بهذا المعنى ، قد تجلى فيها فعلا وفى أكمل الصور أشد عناصر الوجدان الوطنى أهمية . وهى تقع فى الكتاب الخامس من الالباذة ، حيث يقول بانداروس لانياس : « عندما أعود الى بلادى ثانية وألقى بصرى على أرض مولدى وزوجتى وبيتى المرتفع ... » (١) لاجرم أن العودة ومعاودة النظر ، انما هى على الدوام أحب نواخى العواطف التى يلهمها مسقط رأس الانسان . وفوق هذا التنبه الرقيق الى ما للانسان من رقعة صغيرة من الأرض ، تسامى فيهم تفاخر بمجتمع عام للهللىنيين على كل من ليس اغريقيا : وهم البرابرة وكما هو الشأن فى الحالات الأخرى المماثلة المكونة من مجتمع أكبر وأصغر لم يحل ذلك الاحتساس لحظة دون نشوب أعنف أنواع الصداوات

المتبادلة بين قبائل الاغريق ودولهم . وربما جاز تسمية ذلك الاحساس باسم الوعى القومى ، لا باسم القومية . ذلك أن العالم الاغريقى لم يكن به مكان للقومية . وآية ذلك أن ما قامت به الهلينية من انتشار عجيب بكل أرجاء منطقة البحر المتوسط فى صورة مستقرات لم يحدث كنوع من التوسع القومى ، وذلك رغم جميع الاوضاع الدائمة التى اقيمت بين تلك المستوطنات ومدنهن الأم . ومن أبرز ما يشهد بنقص التقدير للنواحي القومية بمعناها الدقيقى المضبوط ، أن أحدا من أفلاطون أو أرسطو لم يخصص فيما عقد من تأملات عن الدولة ، أى تعقيب على العامل القومى فى تكوينها .

وقد تناولت الممالك الهلينية التى أعقبت الاسكندر الأكبر المفهومين الاغريقين الوطن والأمة وأخذتهما مأخذ الشيء الأكيد المسلم به ، وإن أخضعتهما للأحوال الشرقية بدرجة أعظم أو أقل . وأرجح الظن أنه لم يحدث فى أى مكان أبان الأزمنة القديمة ، أن دوى شجن ما يملأ القلوب من حب للوطن بأوضح وأصفى ( وبصورة مألوفة لدينا أكثر ) ، منه فى الشكل اليهودى الهلينستى الذى يعكسه سفر المكابيين الثانى . فقيه يتضح يهوذا المكابى الجيوش التى جمعها بأن لا يتصلح مع العدو ولا أن تخشى بأسه . وهو يذكرهم بما أصاب حرمة الأماكن المقدسة من انتهاك وبالطريقة التى أعانهم الله القادر على كل شيء على ستحاريب وعلى الغلاطين . « لقد بث فيهم الجرأة بهذه الكلمات ، وملأهم بالاستعداد للموت فى سبيل الشريعة والبلاد » (٢)

ومع أن كلمة Patria اللاتينية صيغت دون ريب على غرار كلمة Patria اليونانية ، إلا أن مفهوم الرومان عن الوطن أنبثق بصورة مستقلة الى حد كبير عن المفاهيم اليونانية . إذ أنه تطور ، والجمهورية فى أوج عنفوانها ، فى صورة عبادة أبطال أصيلة فى قوميتها خصت بها فضائل الدولة ومجدها . وآية ذلك أن ممثل الوطنية الرومانية يضمنون أمثلة عديدة جدا من الشجاعة البطولية والفضيلة المدنية : فهناك كورتيوس الذى وثب الى الهوة ، وهناك دنتاتوس كوريوس الذى فضل اللبث طعاما على ذهب السميتين ، وهناك رجيولوس الذى احتفظ بكلمته مع الأعداء وعاد الى الأسر فى الحرب البونية برا . بوعده أوبايجاز ، تلك المجموعة الكاملة من الرجال الذين قدر لهم أن يقوموا بدور ذى بال فيما أصابته أوربا فى الأزمنة التالية من قربية سياسية وأدبية . ولا شك أن ما لكلمة الوطن من معنى عند الرومان ظل محتفظا على الدوام بسمة من الولع والحياة وذلك نظرا لأنه ظل مركزا على مدينة روما ذاتها ، بكل

ما اجتمع لها من أماكن مقدسة وتقاليد ورموز ، حتى بعد انتشار رقعة المملكة وانبساط لوائها على الاقليم بعد الاقليم . وفضلا عن ذلك ، فقد استمرت الفسكرة تحتفظ بطابعها من النشاط والقوة نتيجة لقيام أساسها في حياة سياسية عملية امتازت بجودة التنظيم من الناحيتين التشريعية والدستورية .

وحتى في أثناء قرون الامبراطورية نفسها استمر الاحتفاظ بالمثل الأعلى لدولة المدينة City-State التي تسيطر سلطانها على مملكة مترامية الأطراف . ولم يحدث قط أن أصبحت الامبراطورية الرومانية دولة قومية . إذ أنها انضمت على عدة عشرات من الأمم ، لم تحس الدولة بأى اهتمام بميولهم الخاصة . ومن ثم يتبين أنه لا مكان هنا أيضا لآى قومية صادقة . إذ أنه على طول المدى ، لم يكن مفر للمعنى اللاتيني القديم من أن يضحل ويضوى في ذلك الخليط الضخم من الشعوب الممتدة من الشرق الى الغرب . ولو نظرنا الى الأمر من حيث علم الاصطلاح اللغوى . فإن معنى لفظة *Patriotes* في اليونانية هو ببساطة « ابن الوطن » ، وهي تسمية انطوت على شئ من الامتحان بالموازنة الى *Polites* « المأدن وابن المدينة » (\*) . غير أن الكلمة لم تنتقل الى اللاتينية الا في العصر بعد الكلاسيكى (\*\*) ولللفظة *patria* في العصور القديمة معنى آخر يخالف معناها لدينا ، وذلك من حيث عدم اقتصرها تماما على مسقط الرأس ، ألا ترى الى شيشرون كيف أتاح له مدلول تلك الكلمة أن يقول عندما منح أبى الوطن *Pater Patriae* مكافأة له : إن لكل إنسان موطنين اثنين أحدهما طبيعى والثانى قانونى . (Una naturae, altra civitatis orlocieturis)

ولكن الجيد الأكبر اينياس نفسه قد التمس لنفسه وطنا ووجده في إيطاليا ، ومن هنا يتبين أنه عندما نطق شيشرون بعبارة : « بلادنا هى المكان الذى نعلم فيه باليسار *Ubicumque est bem ibi Patria* » فإن العبارة أعوزتها عند ذاك نغمة التهكم الساخرة التى كثيرا ما نجسح بسهولة الى استماعها فيها .

على أن العقيدة المسيحية زفعت من عهد بعيد هو زمن القديس بولس فوق وجهات النظر المتناقضة المضطربة المتعلقة بالأمم والممالك . ولم يكن لها أى اتصال بأية مسألة تتعلق بالولاء السياسى ولا الكيان القومى ،

(\*) المأدن : لفظة استقها الترجم للدلالة على قاطن المدينة ببلاد اليونان القديمة . ( المترجم )

وتركت الدولة على ما هي عليه ، معطية لتقصر كل ما تقصر من اشياء ومع ذلك ، فان منظمة العقيدة ، اعنى الكنيسة احتاجت الى منظمة سياسية تتخذها دغامة لأعمالها الدينية ، فاما عند الذادة المدافعين عنها ، فان عبارتي « أعط تقصر » - و « لا قوة الا لله » لم تفهم . ومن هنا لم يكن محيص من أن تضع الكنيسة نظرية المسيحية حول الدولة . ومن ثم ابتنى أوغسطين ذلك الصرح الشامخ الهائل الذي صورته كتابه « مدينة الله De Civitate Dei » ، الذي اضطر فيه الى أن يسمى للدولة العلمانية - وهي في حد ذاتها شيء مستوجب لكل لائمة - وظيفة ثنائية هي أنها نظام ضرورة لا يتهاى بدونها قيام أى مجتمع بشرى ولا انتشار سلام ، وأن عليها خدمة الكنيسة وحمايتها ما دام هذا العالم باقيا . وستستمر الى حين الامبراطورية الرومانية آخر الامبراطوريات العالمية الأربع التي رآها دانيال في رؤياه ، ولكن بعد أن تتطهر من أدرانها وتقدس ، في شخص الامبراطور المسيحي *Imperator Christianus* ومن المفارقات أنه بينما أوغسطين يكتب كتابه « مدينة الله » ، كان سلطان ذلك الامبراطور يتقوض - في القرب على الأقل ، حيث عاش ذلك القديس ، فلا غرو أذن في أنه من حيث المبدأ قد فضل قيام نظام دولى يتواصل فيه « قيام ممالك الأرض صغيرة في مقدارها متسالة في توافقها وحسن جوارها وعندئذ تقوم بالعالم كثرة من الممالك ، تعادل كثرة ما باحدى المدن من العائلات » (٣) فهنا يصاغ بوضوح لأول مرة مبدأ الدول المستقلة التي تعيش جنبا الى جنب تحت ألوية السلام والوثام . وقبل بلوغ القرن الذي عاش فيه أوغسطين نهايته ، استطاع الغرب فعلا أن يحصر بين أكنافه كثيرا من الدول التي قدر لها لها أجلا أو عاجلا أن تمتنق المسيحية ، وان لم يسدها تماما ذلك الوثام الذي تمناه أوغسطين . وكل واحدة منهم تصمد بقدر استطاعها ، مستمسكة بتقاليد السلطة الامبراطورية الرومانية ، سواء اكانوا هم القوط الشرقيين النازحين الى ايطاليا أو القوط الغربيين النازلين على جانبي جبال البرانس ، أو الوندال المستقرين بأفريقية أو الفرنجة الضاربين في غالة . ثم دوى من مملكة فرنسا على حين بقتة صوت نفير لتنبيه قومي جديد اختلط فيه مجد الخلاص المسيحي بما للولاء القبلى لدى البرابرة من كبرياء بدائي - رغم ما يبدو في ذلك الوضم من التناقض . وأريد هنا أن أشير الى مقدمة القانون السالى ( \* ) الذائمة الصيت ، وهي وان كانت أحدث قليلا من القانون نفسه ، فانها

(\*) من القانون السالى انظر للمترجم كتاب « ميلاد المعمور الوسطى »

٨٩ الالف كتاب . ( المترجم ) »

تمكس رغم ذلك كل حقائق الموقف في عهد الميروفنجيين . فهي تتحدث عن « أمة الفرنجة المجيدة » التي ترجع بأصولها الى الآله ، « والشجاعة في الحروب ، المخلصة في السلم ، الحكيمة في مجلس الرأي » ، وتنتهي بصيغة نصر مدوية .

حيوا المسيح الذي يحب الفرنجة . وليحفظ مملكتهم ، وليملأ زعماءهم بنور فضله ، وليعرس جيشهم ، وليتقو من عقيدتهم ، وليمنحهم المسرة والسعادة ، وذلك لأن هذه هي الأمة التي استطاعت بفضل ما وهبت من قوة وشجاعة أن تزيج عن كاهلها نير الرومان الثقيل ، وبعد قبولها للمسيحية استودعت في المباني المزخرفة بالذهب وثلثين الجوهر أجسام الشهداء المقدسين الذي أحرقتهم النيران أو قطعت رؤوسهم أو قذف بهم الى الوحوش على يد الرومان .

لقد بدأت القومية الأوربية تسلك طريقها على كثر التاريخ . وبدأ الغرب المسيحي تطوره السياسي على أساس مزدوج : « أ » مثل أعلى لسلطان عالمي للمسيحية ، « ب » وواقع مكون من تركيبات معقدة للسلطة غير ثابتة ، وهي بربرية في طبيعتها ورومانية في تقاليدها . ثم حدث بالتدريج وعلى امتداد فترة من ستة قرون كاملة ، أن المسيحية اللاتينية نظمت نفسها في عدد من الممالك التي تتقابل والأمس القومية ، رغم ما يتصف به ذلك التقابل من خشونة بالغة . ولم يبد أي أثر لذلك الوثام وحسن الجوار الذي اشترط أوغسطين وجوده ، وإن لم ينضج الزمان النضج الكافي لاحداث الحروب القومية الكبرى . ولو استثنينا بعض حملات الفتح العارضة التي انجزت بغاية السرعة ، فالأصل في الأمور هو العنف الدائم والحاد ، ولكنه يدور على معيار صغير . والآن نعود فنسائل أنفسنا : ترى في هذه العصور الوسطى الشديدة البكور ، ماذا كانت نتيجة المثل الأعلى للدولة العامة التي تملو تلك الكثرة من الدول المنفصلة وتتجاوز حدودها ؟ إن ذلك المثل الأعلى قد ابتعت الى الحياة كلا من امبراطورية شرلمان المسترجعة وما للبابا من سلطة علمانية عليا .

وقد جرت عادة العلماء منذ البداية نفسها أن ينظروا الى الخلاف الذي شجر بين البابا والامبراطور في العصور الوسطى على ضوء نظرية

تمثيل القوانين بالجرمين السماويين (\*) اللذين جعلهما الله فوق الأرض ساعة الخليقة . غير أن هذه الرمزية لم تطبق على الامبراطورية قبل زمان فردريك باربروسا (\*\* ) ، وقبل ذلك ظل الأباطرة منذ عهد شرلمان يدعون أنهم إنما يواصلون سيرة الامبراطورية الرومانية ، دون أن يصارحوا السلطان الشامل على الدنيا . ولم يسمع الناس بهذا المثل الأعلى لأول مرة الا حينما كتب الحاكم من آل هوهنشتاوفن الى أحد الأساقفة يقول : « بحسب العالم اله واحد وبابا واحد وامبراطور واحد » . (٤) ولم يحدث مطلقا أن اعتمدت سلطة الامبراطور الحقيقية على ذلك الادعاء ، ولا على اللقب .

أما ادعاء البابا أن له الحق في السلطة الشاملة ، فأمر يقوم على مبدأ بدرجة أكثر كثيرا مما يعتقد ادعاء الامبراطور ، كما أنه كان من حيث بعض معانيه أقوى أثرا . فمبدأ أول نظرة قد يبدو أن من الكبرياء الكهنوتي المحض أن يطالب خليفة القديس بطرس بالحق الأعلى في السلطان على جميع الأمم وفوق جميع ملوك الأرض - وذلك فضلا عن ادعائه الكلمة العليا في كل ما يتعلق بأمور العقيدة Dogma وإدارة شئون الكنيسة . ومنح ذلك فإن تلك المطالبة اثبتت مباشرة من سويده قلب مبادئ الكنيسة نفسها . فالكرسي المقدس لم ينكر بحال على الملوك والأمراء سلطاتهم . غير أنه ادعى لنفسه فعلا الحق في الحكم على كل عمل قسري وإداري يأتيه الحاكم في ثانيا ممارسته تلك السلطة . وظلت أعمال الملوك خاضعة لسلطان حق القديس بطرس في منح الغفران أو منعه ، وفق ما يعلمه ميزان الخير والشر ، بسبب الخطيئة Ratione Peccati . على أن مثل هذا الحكم على أعمال الملوك بميزان الدين لم يكن مفر من أن يجتلب معه ميزان العدالة . ولذا فمبدأ عهد البابا ثيودور الأول في القرن التاسع يجد المزمع مبدأ السيادة البابوية على العالم وقد أخذ يصاغ صياغة تزداد سمتهما الايجابية يوما بعد يوم ، ويستخدم المرة بعد الأخرى في خلق الملوك ومنح الأراضي والتحايل على القوانين القائمة .

ففي هذا الصراع الكبير بين نظريتي السلطان البابوي والامبراطوري لم يعد هناك مجال لمزيد من التطور للوعي القومي والاحساس بالوطن . ومن الناحية الأخرى فإن النظريتين لم تهيئا الجو لعاقة تطور الصورة

(\*) يقصد الشمس والقمر وهما في الاجرام السماوية .

(\*\*) هو فردريك باربروسا أي الامبراطور الليحية لأمباطور ألمانيا ( ح ١١٧٣ -

١١٩٠ ) . ( المترجم ) .



القومية لأوروبا . وتواصل رويدا رويدا تماسك دول الغرب وأمه بعد سقوط دولة الكارولنجيين . فان كلا من فرنسا وانجلترا واسكتلندا والممالك السكندناوية الثلاثة وأرغونة وقشتالة والبرتغال وصقلية والمجر وهولنده ، تبوأ جميعا مقاعدها كوحدات في المسيحية اللاتينية حوالي ١١٥٠ . على أن مدعيات الامبراطورية التي يطلقون عليها اسم الرومانية نسبة الى روما والتي انتقلت الى أيدي الجرمان ، لم تستطع بالرغم من السلطان الامبراطوري منع هؤلاء الملوك جميعا من المطالبة لأنفسهم بالسيادة التامة ، أو بالهبة الامبراطورية كما يقول مصطلح المصور الوسطى . وفي نفس الوقت بالضبط الذي بلغ فيه الكفاح بين البابا والامبراطور على السلطان الشامل أقصى ذروته ، وذلك قبل عام ١٢٠٠ يقليل ، كان التنظيم القومي لأوروبا قد صار على التدرج حقيقة ماثلة . وتكشف القديسة هلد جارد من بنجن عن بعد نظر ونفاذ بصيرة رائدة بهذه الحقيقة في رؤاها . اذ بلغ من بعد نظرها قبل ظهور اعظم دعاة السلطان الشامل في العصور الوسطى ، وهما الامبراطور هنري السادس والبابا انوسنت الثالث ، - أن استشفحت أن مطامح الامبراطور الى الاستيلاء على مقاليد السلطة العالمية تتراجع أمام المبدأ القومي :

« في تلك الأيام سيفقد حكام الامبراطورية الرومانية القوة التي تقلدوا بها من قبل أمور تلك الامبراطورية اذ سيصبحون مجردين من السلطان في مجدهم . فان ملوك وأمراء الأمم السكثيرة الذين ظلوا حتى آنذاك يلزمون طاعة الامبراطورية الرومانية سينزعون أنفسهم منها ولن يظلوا بعد ذلك رعايا تابعين لها - وبذا تتمزق الامبراطورية الرومانية نتيجة للتقصير وذلك أن كل ناحية وكل أمة سوف تضع نفسها تحت حكم ملك ، ستدين له بالطاعة (٥) » .

ومن هنا يتجلى أن الاطوار الذي قدر للوعي القومي والاحساس بالوطن أن يتطورا في أوروبا بداخله ، قد تأسس حوالي عام ١١٠٠ . فكيف تطور في الحين نفسه استخدام ومعنى كلمتي *Patria* أي *الموطن* و *Natio* أي *الأمة* ؟ الواقع أن هذين المصطلحين اللاتينيين ينبغي أن يتناولا كنقطة ابتداء ، وذلك لأن هذين المفهومين قد تشكلا في الكتابات اللاتينية ، على حين أن لفظة *Patria* أي *الموطن* لم تكن زالت عند نهاية العصر القديم وبحسبها وجود التعبير *Caelestis patria* أي *الوطن السماوي* ، حافضا كافيا للبقاء على ذلك المفهوم حيا ، كما أن اللفظة وجدت بمعناها الأرضي بمواطن كثيرة من العهد القديم . على أن لفظة *Patria* أي *الموطن* لم يمد لها في حدود ذلك المعنى المكاني - نفس الزنن الكامل الذي رزقته

الكلمة الرومانية القديمة . فانها أصبحت مصطلحا إداريا قد تجرد من قدر كبير من القيمة الانفعالية . ولا يداخلك شك في أن تلك الانفعالات وجدت فعلا كما تشهد بذلك عبارة « فرنسا الحلوة Douce France في أنشودة رولان ، ولكنها لم ترتبط بلفظة Patria الموطن . اذ الواقع أن Patria أي الموطن تلك استخدمت للدلالة على نوع معين من الاختصاص الادارى ، فهي مقاطعة أو مجموعة من عدة مقاطعات . فهي المقابل الدقيق لللفظة Terra أو لفظة Pays أي الاقليم بالفرنسية ، وهي الكلمة التي أطلقها القوم على المناطق الكثيرة التي أضفت على فرنسا ما قبل الثورة ذلك النسق الأكثر سحرا وفتنة من محافظات فرنسا الحالية الشبيهة بمربعات الشطرنج . ومن هنا يستبان لماذا طالما يتكرر في القرنين الثاني عشر والثالث عشر التقاء الانسان بعبارات مثل قولهم Tota Patria Congregatur أي أن الاقليم بأجمعه ، الأرض بأكملها ، تستدعى معا للتجمع . فالمرء إنما ينفي من موطنه أو اقليمه Patria (٦) وطبيعي أنه جرت العادة بوجود تقابل بين دائرة الاختصاص الادارى وبين حدود مستقل الرأس الذى يتعلق به المرء بكل الولع الذى يستطيع الوطن Heimat ينه في النفس . ومن ثم يتجلى هنا المعنى القديم والاضيق للوطن ، أو أن شئت تعبيراً أدق : احساس بحبة المرء لمسقط رأسه . ولست أخال أن لفظة Patria يمكن أن يعثر عليها وقد استخدمت بطريقة مخالفة لهذه ، الا في حالات نادرة أثناء تلك القرون ، والأرجح أنها تستخدم عندئذ بتأثير المطالعات ، والدراسات الكلاسيكية . وقد حدث فعلا أن جربرت العالم الذائع الصيت في أخريات القرن العاشر الذى أصبح فيما بعد البابا سلفستر الثانى ، استخدم لفظة Pays أحيانا بمعنى أكثر تحديدا وضيقا ، وأحيانا أخرى بمعنى أعرض وأوسع ، غير أن أعجب ما فى الأمر أنه لم يطلقها على أكيثانيا مسقط رأسه ولا على أوفراي (Auvergne) التى هي اقليمه Patria . بالمعنى الضيق المحدد ، كما لم يستخدمها بالتأكيد للدلالة على مملكة فرنسا فى جملتها . وقد أيد جربرت أبلى التأييد نقل التاج الفرنسى من الأميرة الكارولنجية الى أسرة هيو كاييت . ومما يزيدنا عجبا أن نظريته فى الوطن Patria طبقت على الامبراطورين الجرمانيين أوتو الثانى وأتو الثالث ، اللذين عمل فى خدمتهما باخلاص . كما أن لفظة Patria عنده رتيبا يكاد يكون كلاسيكيا أو عصريا . فهو يلج على أوتو الثالث بأن يلتزم ذبوع الصيت فى « مجابهة أعظم الأخطار فى سبيل الوطن ومن أجل العقيدة ومن أجل رفاهية شعبه ومن أجل الصالح العام rei publicae salute » ولا مفر لنا من أن نستنتج من هذا أن تنبه الفرنسيين والجرمان الى

انفصائلهم السياسى الواقعى بلغ غاية الضالة حوالى عام ١٠٠٠ للميلاد وقد ظلت كلمة *Natio* أى الأمة مستخدمة على الدوام فى الاستعمال الدارج أكثر من لفظة *Patria* أى الوطن . والواقع أن مفهومها لم يتغير منذ أيام اللاتينية الكلاسيكية الا قليلا . وهى اذ ترتبط ارتباطا وثيقا بلفظتي *Natus* أى الولادة ، *Natura* أى الطبيعة ، فقد كان لها بصورة مبهمه مدلول أوسع من لفظتي *gens* أى العشيرة أو *populus* أى الشعب ، ولكن ذلك كله يتم دون وجود أى تمييز ثابت بين المصطلحات الثلاثة . والترجمة اللاتينية الشائعة للتوراة والانجيل استخدمت ألفاظ *gentes* أى العشيرة و *populus* أى الشعب ، *nationes* أى الأمة بالتبادل للدلالة على أمم العهد القديم ، كما أن ما جرى عليه العرف فى الكتاب المقدس قد حدد معنى لفظة *Natio* أى الأمة فى الحين ذاته . وهى تدل فيه على علاقة غير محددة نسبيا متبادلة بين قبيلة « ولسان » و « اقليم » ، وذلك فى معنى محدد أحيانا وفى معنى اجمالى أحيانا أخرى . وقد سمي البرجنديون والبريتونيون أبناء بريثاني والبافورديون والسوابيون باسم الامم ولكن شاركهم فى التسمية الفرنسيون والانجليز والامان . على أن لفظة *Natio* أى الأمة على العكس من لفظة *Patria* أى الوطن أو الاقليم لم تحصل على أى معنى ادارى ، كما أنها فى البداية لم تحصل أيضا على أى معنى سياسى . ثم حدث رويدا رويدا أن مانتج من علاقات مختلفة من التبعية والمجتمع اثر فى تضيق وقصر وتحديد فكرة *Natio* أى الأمة . فان مجد الملك والمملكة والولاء للمولى الاقطاعى وحماية الأسقف واعتدال السيد فى معاملته ، قد أوجدت عددا كبيرا من الترابط الوثيق فى المجتمع . غير أنه لم يكن فى المستطاع التعبير بمصطلح *Natio* أى الأمة الا عن علاقات كبيرة من هذا النوع . ولكن سواء أكانت العلاقة كبيرة أم صغيرة ، فان أساس الانفعالات والعواطف التى تتجسم فى لفظة *Natio* أى الأمة واحد لا يتغير فى كل مكان : فهى المجموعة الداخلية البدائية التى أحست أنها اتحدت اتحادا عنيفا بمجرد أن بدا أن الآخرين ، وهم الأجانب الخارجيون على أى نحو كان ، يتهمدونهم أو يناقسونهم . وجرى الصادة بذلك الاحساس أن يظهر نفسه فى صورة العداء والا يتجلى فى صورة الوثام والاتفاق الا نادرا . وكلما اشتدت الاتصالات زادت البغضاء شموسا . ومن أجل ذلك السبب لم تجز هنالك من العداوات العنيفة ما هو أشد مما دار بين مدن متجاورة ، مثال ذلك التناقض بين جنوا وبيزا اللتين يقول عنهما سالميني فى مدونته التاريخية ، ان ما فرقهما من عداوة طبيعية أشبه بما بين الانسان والثعبان وما بين الذئب والكلب . وهو يذكر فى بيانه عن معركة

ميلوريا البحرية التي دارت في ١٢٨٤ ، أن المدينتين العظيمتين دمرت كل منها الأخرى بدوافع خرقاء من الطمع والكبرياء والغرور « كأننا ضاق البحر فلم يعد فيه مكان لأبحار » (٧) . وبنفس الطريقة كره الانجليز الاسكتلنديين وأبغض الدانمركيون السويديين ، وإن حدث ذلك فيما يحتمل بصورة أقل عنفا - ومقت الفرنسيون من أهل لانج دوى *Langue d'oïl* سكان اكيثانيا . وتشهد الطريقة التي عبر بها القوم عن هذه العواطف بما طبعت عليه من سمة غريزية . وهذا رادولف جاييه مدون التاريخ الفرنسي في القرن الحادى عشر يوجه اللوم الى الملكة زوجة الملك روبرت الأولى لأنها فتحت أبواب فرنسا وبرجنديا لأهل اكيثانيا ، وهم قوم مفتونون خفاف الاحلام متصنعون في أساليب عيشهم تصنعهم في ثيابهم : فهم يطيلون شعورهم نصف الطول المعتاد ويحلقون لحاهم كالبهاليل ويرتدون أحذية وجوارب غير مناسبة ، وأسوأ ما فى أمرهم أنهم لا يحفظون عهدا . وواضح أن ثيابهم أثارت الكاتب بقبح ما أثارته أخلاقهم على الأقل . على أن مثل هذا الحال لا يكاد يمكن تسميته باسم العاطفة السياسية . كما أنه ليس فى الامكان تسمية هذه الخصومة القديمة المتأصلة فى النفوس بين الشعوب ذات الأصول الرومانية *Romance* والشعوب والجرمانية ، تلك الخصومة التى طفت على كل الخصومات المحلية والإقليمية والقومية ، باسم عداوات وخصومات ، وذلك لأن ذلك الشئان والبغضاء موجود حتى قبل حدوث الانفصال السياسى بين شطرى الامبراطورية الكارولنجية الرومانى والجرمانى . وهناك قصة حياة القديس جور التى كتبها حوالى ٨٤٠ الراهب وانداليرت فى دير بروم بمنطقة ايفل ، وهى تتحدث عن ألماني يعيش على ضفاف نهر الراين .

« ممتلئا بشئ من الكراهية القومية *quodam gentilicio odio* وهو يمقت كل شخص ينتمى الى الأمة واللغة الرومانية *Romanae nationis aclinquae* ممتا شديدا حتى أنه لم يرغب فى مجرد النظر الى وجه أحدهم باتزان ، وقد استولى هذا النوع من الغباء المتولد عن الشراسة البربرية على مجامع عقله بحيث لم يعد يطبق النظر الى قوم ينطقون باللغة اللاتينية ، دون أن يمتلئ قلبه بالحقدهم عليها مهما بلغوا من الاستقامة والشرف » .

ومن المعروف أن الأساس السياسى الدائم لهذا التضاد السلالى الكبير لم يوضع بالفعل الا عام ٨٨٧ . فان معاهدة فردان للتقسيم التى عقبت فى ٨٤٣ لم تزد عن مجرد تكرار مغلظ للتقسيمات التى اتخذت منذ

زمن بعيد طابع الأمور التقليدية في امبراطورية الفرنجة ، والتي تخلد وحدة الامبراطورية من حيث الاسم فقط . ومع ذلك فان التقسيم القاطع لامبراطوريتهم الى مملكة فرنجية شرقية ومملكة فرنجية غربية لم يصبح حقيقة واقعة الا بعد أن فشل شارل الدين في محاولته استرجاع تلك الوحدة *Hic divisio facta est inter Teutonicos et latinos*

*Francos* ويقول الخبر التاريخي الرسمي فيما يتعلق بمعاهدة ٨٨٧ : « هنا كان التقسيم الذي أجرى بين الفرنجة الجرمان والفرنجة والرومان » ومنذ تلك اللحظة صارت هناك دولة اسمها ألمانيا وأخرى اسمها فرنسا . وعندما حدث في بواكير القرن العاشر أن التقى بمدينة ورمر كل من شارل البسنيط وهنري ، الذي أصبح ملكا على الجرمان بعد ذلك بفترة وجيزة ، لم يجد النبلاء من الشبان في كل من الحاشيتين *Linguarum idiomate offensi* (وقد استاءوا من المصطلح اللغوي لدى بعضهم بعضا) ، ما يشغلون به أنفسهم على جاري عاداتهم (حسبما يقول تاريخ ريسر) ، الا تبادل الشتائم العنيفة ألوانا مكدسة ، وانتهى الأمر بأن استولوا سيوفهم وتقاتلوا حتى الموت . وفي هذه المعركة لقي أحد من حاولوا اقرار السلام بين الطرفين مصرعه .

وبدلا من أن توحد الحروب الصليبية في ظل العقيدة ماتفرق بسبب اللغة والنسب والولاء ، فانها عززت من قوة الصداقات القومية الناشئة اطفالها بين الشعوب المسيحية اللاتينية بجمعها تلك الشعوب المرة بعد الأخرى في صعيد واحد وهي في عدتها الحربية ، وفي تنظيمها على أهبة القتال وفيما سادها من منافسة أضفيت عليها القداسة الى حد ما . وهذا ايكهارت من أورا يتحدث عن العداء الناشب بين فرسان الجرمان والفرنسيين في أثناء الحرب الصليبية الأولى ذاكرا أنه حالة بغض تحدث بين الطرفين بطريقة طبيعية الى حد ما . (*invidia quae inter utrosque naturaliter quodammodo versatur*)

وفي المناسبة نفسها يعرض جيبرت شي توجنت على أنظارنا صورة الألمان واللومبارد والصقليين مجتمعين معا على الفرنسيين ، الذين لم يطبقوا تحمل كبريائهم . ومما يسترعي النظر أنه وهو الفرنسي يردف ذلك بقوله : ان الفرنسيين يميلون الى السلوك الجامع بين الأجانب ان لم يحسن كبارهم كبح جماحهم .

على أنه حتى هذا النوع من الأوضاع لا يمكن تسميته باسم القومية الواعية . وانما هو الشعور البدائي بالتناثر بين القبائل والأمم ، وهو شيء يوجد في كل مكان ، كما أن من الواضح عدم امكان تجنبه . على أنه

تحول الى شيء آخر في أثناء القرن الثاني عشر ، يوم حدث بمحض الصدفة أن اتفق موعد تماسك انجلترا وفرنسا السياسى لأول مرة مع بلوغ الامبراطورية الألمانية ذروتها من القوة - وهى امبراطورية اتخذت سياستها شكل الامبريالية الحقبة - التى بررها بشكل واقعى وجود اللقب الامبراطورى نفسه . وفى عام ١١٠٧ أرسل الامبراطور هنرى الخامس بعثة فخمة يرأسها رئيس أساقفة تراير وتضم أسقفين آخرين وعدة كوثنات ، الى مدينة شالون على المارن لمقابلة البابا . وقد وصل المبعوثون الجرمان فى أروع مظاهر الفخامة والبراسم . ومن استرعى الانتباه اليه بوجه خاص الكونت ويلف البافارى . فانه أوتي بسطة عجيبة فى الطول وضخامة الجسم *Vir corpulentus et tota superficie longi et lati admirabilis et colamosus* حسبما يروى سوجر من سان دينيس ، وهو شاحبد عيان ، ويحمل أمامه فارس فى كل الأوقات حساما . وظهر أن المقصود من البعثة هو الاخافة لا المفاوضة فيما عدا رئيس الأساقفة ، وهو رجل امتاز بالرشاقة والمرح *vir elegans et iocundus* وأجاد التحدث بالفرنسية الراقية (٨) . وكان مدار البحث مسألة هامة : هى الحق فى تعيين الأساقفة . يقول سوجر : انه عندما اختلفت وجهات النظر ، « آثار المبعوثون العنيدون *cervicosi legati* ضجة صاخبة وثار نفوسهم بما طبع عليه الجرمان من تهور *teutonico impetu frendentes* وهددوا بتسوية النزاع بحد السيف - ولكن ليس هناك ، بل فى روما » . وهنا نستطيع مشاهدة الصورة التى يصورها الفرنسى للجرمانى ، وقد صب فيها بالفعل كل من الشكل واللون . وبعد ذلك بقليل يستخدم سوجر عبارة التيوتونى العنيف *furor teutonicus* وهى عبارة اقتبست من كتاب « فارساليا *Pharsalia* » للوكان ، حيث كانت تطلق على التيوتون فيما خلى من الزمان ، وهم الذين ألغوا الرعب فى قلب روما حتى جن جنونها فى عهد ماريوس .

وواضح أن هذا صوت ونفحة يختلفان تماما عما يدور بين الفرسان الشبان من شقاق فى أثناء حرب صليبية . اذ هو نفحة سياسية ، من سوء الحظ أنها لم يكتب لها أن تخبو بعد ذلك بأية حال .

وبعد ذلك بخمسين سنة أو شك فردريك باربروسا من آل هوهنشتاوفن على بلوغ أوج السلطة الامبراطورية - كما اقترب من ذروة الصراع بين الامبراطور والبابا . ولكن المعارضة السياسية المضادة

لفرنسا اتخذت أشكالا أبلغ حدة . وكان ممن هاجموا الامبراطورية يقلّمهم من الأشخاص فرد برز عاليا فوق الآخرين بكثير هو يوحنا من سالسبورى . ومع ذلك حينئذى ألا يعد يوحنا مثالا لوجهة النظر القومية الانجليزية . إذ الواقع أنه رجل دين ذو عقلية دولية ، وعلى هذا الاعتبار اشتهر مقتله للامبراطور ، الطاغية الجرمانى *Teutonicus tyrannus* وقد تبادل المناظرات مع المستشار الامبراطورى واستخدم العبارة التى كثر اقتباسها وهى : *Qui Teutonicos constituit iudices nationum ?* « من ذا الذى نصب الجرمان قضاة للأمم ؟ ومن ذا الذى فوض لرجال كالبهائم يركبون رؤوسهم عنادا أن ينصبوا من انفسهم أميرا يختارونه ويملونه على رؤوس أبناء الناس ؟ اطلق أن جنونهم كثيرا ما زين لهم فعل ذلك ، ولكنه أمر قهر فى كل مرة بارادة الله وشتت الارتباك شمله . . . ولم يفته هو أيضا أن تبذر منه هاتان الكلمتان الجرمانى العنيف *Furor teutonicus* »

ولا يبدو من المبالغة فى شيء القول بأن القومية السياسية الواعية ظهرت فى الغرب لأول مرة فى صورة رد فعل لسياسية آل هوهنشتاوفن الامبراطورية الألمانية . وبعد ذلك بقرن من الزمان ، كانت النتيجة النهائية لما قام به الامبراطور من كفاح طويل مرير ضد قوة البابا ، وضد ما فى ألمانيا وإيطاليا من مدن وأمراء ، فضلا عن زيادة سلطان ملك فرنسا ، - هى الخذلان التام لتلك السياسة الامبراطورية والانهياء الكامل لبيت هوهنشتاوفن المتكبر . أما فى أثناء ما تم بعد ذلك من عملية متواصلة لتنظيم شئون أوروبا على أسس وخطوط قومية ، ففى تزعمته منذ تلك اللحظة ولمدة قرون بعد ذلك ، كل من فرنسا وإنجلترا ثم إسبانيا فيما بعد . وقد ظل التضاد القومى بين الأمم اللاتينية الرومانسية (\*) والجرمانية على حالة التقديم المستديم : فهو تباين فى الثقافة قائم على أساس بدائى من الفوارق اللغوية والسلالية (*Ethnic*) . على أن التباين لم يؤد الى عداة سياسى الا فى الحالات التى يشتبك فيها الجيران من الجانبين فى صراع بعضهم مع بعض كصراع الفلمنك والفرنسيين . عندما اضطر أهل ليليا نرت الى نطق الكلمات الهولندية الصعبة *schild* *en vriend* أى « الدرع والصديق » بمدينة بروج فى ١٣٠٢ ، ويوم كتب الشاعر الهولندى ياكوب فان مايرلانت قوله *watwals is valse* أى كل ما هو رومانسى ( لاتينى ) فهو زائف - وغنى عن البيان أن مشتقات الكلمة

(\*) اللغات الرومانسية تسمية للغات القومية التى تطورت من اللاتينية الشعبية كالفرنسية والبروفانسالية والإسبانية والرومانية . . الخ ( المترجم ) .

التيتوتوية القديمة walh فال وهي ( والون Walloon وفاليزى Valaisian وويلزى Welsh وفلاخ Vlach كان لها بطبيعة الحال عدة معان مختلفة . تتوقف على نوع من تطلق عليه وهل هو على الفرنسيين أو الإيطاليين أو أى أمة أخرى ، وذلك كشأن مشتقات كلمة Diota ديوتا وهي Dutch الهولاندى deutsch, diets وتيوتونى ) . التى كانت تستطيع تغطية المجال الكامل للأراضى الألمانية بقسميها المنخفض والمرتفع . وبلغ من شدة القوة الإيحائية للفظتين المتقابلتين diota أى الإنسان Walh (فال)، أن ، يان فان بويندال استطاع ببساطة تجاهل كل أمم أوروبا الأخرى عندما كتب : (١٠)

ينقسم عالم المسيحية الى قسمين  
فاللسان الرومانسى هو احدهما ،  
والآخر هو جميع اللسان الجرمانية .

ولم يكن هناك سوى مكان واحد يمكن منه أن يرى بوضوح التركيب القومى لأوروبا الذى تطور رويدا رويدا :: هو محكمة الكرسي المقدس . ذلك أن روما كانت على اتصال دائم مع جميع تلك البلاد والشعوب ، ومع ذلك ، فانها تعالت عليها وتباعدت عنها على كثرة عددها واختلاف أنواعها وروما هى المكان الوحيد الذى يمكن فيه فعلا ممارسة مسألة السياسة الدولية ممارسة حقيقية ، ونتيجة لمعرفة البابوية ببواطن الأمور وامتلاكها لموارد واسعة النطاق من الاعلام المستمر ، فان دبلوماسية سبقت بأشواط طويلة دبلوماسية الدول العلمانية . وفى الحين نفسه زاد تنظيم النظم الادارية فى الاقاليم الأخرى كفاية حوالى ١٣٠٠ . اذ أصبحت وحدة الدولة مطلباً شعوريا ، لابد من تحقيقه . وفضلا عن ذلك فان النظم الادارية والقضائية والمالية ، قد اكتسبت بكل من فرنسا وإنجلترا من تمكن قبضتها من الأمور ما يوطد أساس سياسة قومية قوية . وترددت فيهما أصداء « قومية » لا تدع من حيث ما حفلت به من حمية و طاقة ، الا القليل لما فى عصرنا من أشكال قومية ، وهى قومية قامت فى الحين نفسه على أساس من مواقف ومطامع سياسية حقيقية تماما ، تختلط بها أو تستترها وتتكبرها مثل عليا مسيحية عمومية فى نوعها . لقد انتهت الحروب الصليبية أى بمعنى آخر ، أن قوة اللاتين بالأراضى المقدسة انكسرت ، ولكن إعادة الفتح - وهو الوضع الجديد للحروب الصليبية بوصفها مفهوما سياسيا - ظلت الهدف المعترف به والمقرر لدى كل أمير مسيحي . وحدث يعد عام ١٣٠٠ بقليل أن بير دى بواه وهو محام من نورماندى كتب رسالتين سياسيتين ، جعل عنوان الأولى



منهما « حول التقليل من حروب فرنسا وخصوماتها » ، وفيها دعا الى نظام عام للسلام ، يضم صنوف العقوبات والمقاطعة وتوسط المحايدين وما الى ذلك ، وجعل عنوان الثانية « حول اعادة فتح الاراضى المقدسة » وفيها توقع السيادة لفرنسا من أجل مصلحة عالم النصرانية . وكان ذلك الرجل فرنسيا متحمسا . جعل الايطاليين بوجه خاص مناهض كراهيته . وفي اعتقاده أن الفرنسيين لم ينالوا قط حقوقهم العادل : ففرنسا فى نظره هى الزعيم المنطقى للحرب الصليبية ، وينبغي للبابا أن يتخلى عن سلطانه العلماني للعاهل الفرنسى ، ولا شك أن من مصلحة العالم بأجمعه الخضوع لفرنسا لما تبديه الأمة الفرنسية من الحكمة وسداد البصيرة أكثر من أى أمة أخرى .

ومن هنا يتبين أن هذه انما هى القومية السياسية فى أنضرب وأقوى صورها . وثمة قومية مماثلة فى كبريائها وششدتها تبدت من جانب انجلترا وتسببت فى أول صراع طويل نشب بين اثنتين من الدول القومية الكبرى بأوربا ، وهو حرب المئة عام التى دارت رحاها بين انجلترا وفرنسا .

وفى كل من القطرين تم تماسك الوعي القومى بمحاذاة نمو الدولة نفسها ، وأصبح عاملا واضح الحدود والمعالم فى الحياة السياسية . وهذا ليس بالأمر الذى أمكن تحقيقه فى أقاليم لم تتطور فيها سلطة مركزية ودولة موحدة : مثل ألمانيا وإيطاليا . فاما ألمانيا فلم تتمكن فيها الملكية ولا الامبراطورية من العمل كعامل فعال يتجه نحو تكوين تنبه سياسى قوى لأمة ودولة جرمانية عامة ، فان آخر عظيم من أسرة هوهنشتاوفن وهو فردريك الثانى ، قد أخلى يده فعلا من السيادة على أمراء الجerman وتبلائهم ومدنهم . ومن المقطوع به أن روح الجermanية تواصل لها احساس حى عام ، ولكنه روح مالبث أن انهار اما متخذة صورة ولاء لعشيرة أو اقليم أو مدينة ، واما صورة شعور تضامن لأسرة مالكة صادر من خلال ما لاحصر من الوحدات التى أخذت يوادى التفرق اليها تتهدد الامبراطورية لرومانية المقدسة رويدا رويدا . وهكذا فقدت طابعها السياسى ، وظلت مستقرة على ما للعاطفة البهجة نحو الوطن Heimat من مستوى حدسى .

فاما فى إيطاليا ، فقد تأخر أيضا كل مبدأ يشير بوحدة سياسية ومية اذ قصر دون الغاية . فلو استعرضنا ما مر بها من قوى لوجدنا نه لا العاهلية اللومباردية القديمة ذات التساج الحديدى ، ولا مملكة نورمان وآل هوهنشتاوفن الصقلية ، ولا مفامرة الفرنسيين فى سياسة

القوة التي حملت بيت أنجو الى نابلي ، يمكن اعتباره نقطة البداية لتكوين نظام ادارى قوى يشمل إيطاليا بأجمعها وانشاء احساس قرين لتلك الادارة بالوحدة القومية . فقد تمتعت السياسة البابوية سد الطريق دون تطور كهذا بدلا من مساعدته . ثم ان كلا من البندقية وجنوا وفلورنسا وميلانو وجميع ما عداها من مدن رئاسية كبرها وصغيرها قد وقعت بينها أعنف العداوات والد صنوف التحاسد . وعلى الرغم من ذلك وبين نيران تلك الخصومات والفتن ، أطررد نمو وعى قومى ايطالى عام ، فان اسمى روما وإيطاليا لم يفقدا أبدا أصداها ماض مجيد . وذلك لأن التقاليد الكلاسيكية تبرز هنا فى جميع الأزمان بصورة أقوى منها فى أى مكان آخر ، وبديهى أن تلك التقاليد تنطوى ضمننا على الوحدة . وما لوحظ أنه فى نفس الوقت الذى ظهرت فيه القومية الفرنسية المتحممة متجلية فى سياسات فيليب الرابع الجريئة ، دقت أنفاس وطنية وقومية ايطالية لكى تبقى خالدة لا تضوى بعد ذلك أبدا لأنها أرسلت فى صوت دانتي على أنها صدرت فى نفمة حزينة خافتة لأنها عاشت بين الردع والاحقاد « وانت يا حانة الأحزان ، آه ، إيطاليا المتهنة ، *Ahi serve Italia* ( *di dolore ostello* ) . وأصبحت الفكرة الداعية الى إعادة توحيد ايطاليا وتحريرها مرتبطة بما لعب بالأخيلة من حلم قديم بالسيادة الرومانى العالمية . فتمت جاء امبراطور حاملا لواء السلام اجتلب معه الى ايطاليا الوحدة والهدوء اللذين ظل دانتي يعتز بهما ويؤثرهما على كل ما عداهما اذ لا مشاحة أن السيادة العالمية ( *monarchia* ) هى النظام الذى تشد ارادة الله أن يتبسط فى الأرض . وشعب روما وكلت اليه المقادير انتخاب الامبراطور . والآن انظروا . . . فها هو ذا هنرى السابع الامبراطور الجرمانى قد جاء للقيام بما هو مقدر على يديه من العمل السلمى بايطاليا ولكنه فشل منذ اللحظة الأولى نفسها . فانه مات هناك وقد أفاق مما غش على عقله من أوهام ، وهو من ثم يعيش الى الأبد فى إحدى طبقات الأفلا العليا من فرجوس (١١) . دانتي .

على هذا الهرير العظيم تجتذب عيناك

بذلك التاج المعلق فعلا فوقه

وقبل ذلك فى وليمة العرس هذه قد وجب حضورك

والنفس النازلة فى الامبراطورية الأرضية ، مستجلس عليه

نفس هنرى العالى ، الذى جاء لتعزيز

الطرائق الصائبة فى إيطاليا ، وان لم تصبح حتى الآن لائقة لها

وبعد وفاة دانتي بأقل من ثلاثين سنة تحققت الوطنية الإيطالية النارية الشاعرية الدينية وتجسدت الوحدة الشمولية اللتين طالما حلم بهما دانتي في قصيدة : عن السيادة العالمية *De monarchia* ، وكأنها تم ذلك في أثناء فترة عجيبة خيالية من فترات ما بين فصول التاريخ ، على يد تربيون الشعب كولادى ريينزى *Rienzi* الذى ظل نصف سنة يعمل عمل المحرر لروما الداعية الى وحدة إيطاليا وانشاء الامبراطورية الشاملة : وهو الذى ظل بعد ذلك لمدة سبع سنوات متفيا وسجيناً وداعية سياسياً من نوع ردى ، واذا هو أخيراً يرفع للمرة الثانية فى روما الى أعلى عليين ، وإن تم ذلك فى هذه المرة بفضل السياسة البابوية - حتى قتل فى النهاية باحدى فتن الشوارع . ولم يحدث قط أن اجتمع المثل الأعلى للحكم الشعبى ولا الحرية الكلاسيكية لمجلس السناتو والشعب ، ولا مجد روما ولا الكبرياء والتفاخر بإيطاليا ، ولا الطموح المقدس الى السلام الشامل ، مثل ذلك الاجتماع الغريب الذى تم فى ذلك الرجل الصغير المفتون المؤون كولادى ريينزى ، الذى لا تقوم عظمتة الا فى ذلك الحلم الذى رآه .

وهناك مجالان وقعا خارج فلك العلاقات السياسية والكهنوتية المباشرة وفيهما تواصل على الدوام الاتصال بين شعوب أوروبا بطريقة تجبرهم على الترابط والتفاهم على أساس الثقة المتبادلة . وأول هذين المجالين هو التجارة والثانى هو مضمار العلم والدراسة ، أى الجامعة بعبارة أخرى . وقد عاد هذان المجالان ولا سيما الثانى منهما على ما تلا ذلك من تطور فى مفهوم كلمة الأمة ، بأحسن الثمار . فإن المراكز التجارية الهامة التى يجتمع فيها التجار من كل مكان ( ونشير هنا الى أن بروج أقرب أمثال تلك المدن الى الهولنديين ) ، قد اتحد فيها التجار الأجانب مكونين «أمم» . ولا شك أن هذه « الأمم » ساعدت على تقوية الاحساس بالترابط القومى ، ولكن حقل نشاطهم كان مقصوراً فى جملته على المدينة التى تؤويهم .

وقد اشتد المبدأ القومى ، فبدأ أكثر استفادة وعمومية بكثير فى الجامعات التى نشأت ابتداء من القرن الثانى عشر فصاعداً بكل من إيطاليا وأسبانيا وفرنسا وإنجلترا ، وسرعان ما وجدت فى باريس مثابتها التى لا ينازعها منازع باعتبارها الأولى بين أقران متعادلين *primus inter pares* ولقى الدرس والتحصيل ( *Studium* ) أعظم آيات الاكبار إبان العصور الوسطى ، اذ اعتبر فى بعض الأحيان عضوا يقف على قدم المساواة فى ثالث يجمع بين وظيفة الكنيسة *sacerdotium* ووظيفة الدولة ( *imperium* ) . وسيطرت السلطة الكنسية على الجامعة الى أكبر الحدود . ولذا فإن المعلمين والتلامذة كانوا جميعاً من رجال الكنيسة .

كما أن المدرسة بوضعها ذلك اتسمت بالطابع الدولي بأدق معاني الكلمة ، هذا الى أن ما تقدمه من دراسات في الفنون الحرة واللاهوت والقوانين الكنسية والعلمانية والطب ، لم تجعل على الجملة تابعة ولا خاضعة لاية مصلحة قومية أو سياسة . ومع ذلك فإن الحياة الجامعية قد أفضت منذ البداية نفسها الى حدوث التجمع القومى . فان الطلبة ، وهم كتلة مشاغبة من أشخاص أكثرهم أجانب ومعظمهم فقراء ، وهم على الدوام من صفار الأسفان ، كانوا عنصرا ومصدرا لتواصل الاحتكاك مع الشعب الذى يعيشون بين ظهرانيه . وكثيرا ما اضطروهم الحال الى الاعتماد بعضهم على بعض لحماية حقوقهم وتأمين وجودهم . فإى شئ طبيعى أكثر من انشائهم جماعات تبعاً لأمتهم Natio ، إما أن تتشكل بالمعنى القديم الضيق الخاص بالاقليم الذى ولدوا فيه وإما بالمعنى الأرحب المرتبط بالدولة أو المملكة التى يرتبطون بها بحكم القوانين أو اللغة أو العرف ؟ ومن ثم أصبحت الجامعة نقطة الانطلاق وبؤرة التركيز للتنظيم القومى . فمما يذكر أن الجامعة نفسها فى بولونيا تولدت بمعنى ما معين عن اتحاد الهيئات القومية للطلبة National Corporaciones وقد كانت كل منها تسمى نفسها قبل ذلك باسم الجماعة أو النقابة ( Universitas ) . وكما هو معلوم ، فإن لفظة ( Universitas ) لم يزد معناها حتى ذلك الحين عن لفظة مجتمع أو « نقابة » من أى نوع كان . وقد انقسم طلبة بولوني الى مجموعتين كبيرتين ، هما أبناء من دون جبال الألب أى أبناء الداخل Cismontanes التى تشمل أمم اللومبارد والتوسكانيين والرومان وأبناء ما وراء الجبال أى الأجانب Framontanes, Ultramontanes وقد تألفوا فى البداية من عدد لا يقل عن أربع عشرة أمة أجنبية .

غير أنه حدث بباريس أيضا أن حشدا ابتدائيا مؤلفا من أبناء عدد أمم سرعان ما غلبت عليه أربعة تجمعات أكبر منه : هى تجمعات الفرنسيين والبيكارديين (\*) والنورمان والانجليز . فكان ثلاثة من هذه التجمعات مثلت مناطق فى شمال فرنسا ، على حين أن التجمع الرابع أى أبناء الإل الانجليزية Natio Anglica ، لم يشمل فحسب كل من وفد من الجز البريطانية سواء أتحدث بالانجليزية أو الأنجلو فرنسية أو إحدى اللغات الكلتية ، بل وجب عليه أيضا أن يتسع للألمان والاسكتلنديين

(\*) إقليم بيكاردى : منطقة قديمة بفرنسا موقعها الآن محافظة السوم وأجز

من باس دى كاليه واللين والنوار . ( المرجع )

والبولنديين وغيرهم . ومن هنا يتبين أن مفهوم الأمة *Natio* يتصف هنا بعدم ثبات لم يكن بد من أن يؤدي الى الصراع بعد فترة من الزمن . ولم يحدث الا في منتصف القرن الرابع عشر أن المجموعة المنتسبة الى الأمة *Natio* الألمانية فصلت عن الأمة الانجليزية ، ثم سرعان ما عادت الأمة الألمانية فقسمت بدورها الى الأمة الألمانية الدنيا أى أهل المنخفضات الشمالية والأمة الألمانية العليا أى أهل المرتفعات الجنوبية .

وناهيك بما دار في الجامعتين الانجليزييتين أوكسفورد وكمبريدج من تحاسد وصراع بلغ أحيانا حد سفك الدماء ، وهى حال تعد من نواح كثيرة العنصر المميز لحال « الأمم » ، ومع ذلك فهى مهما خففنا القول فيها - لا تقل هنا وضوحا منها فى أى مكان آخر . فاما جامعة أوكسفورد فان لوائحتها ذاتها تشترط وجود انقسام رسمى الى « أمتين » ، ومن العجيب أن ذلك الانقسام لم يفترض قيامه على أساس الاختلافات بين انجلترا وويلز وأيرلندا ( اذ لم تشترك اسكتلندا فى ذلك الموضوع ) ، وانما بين شمال انجلترا وجنوبها . وحيثما تطورت الجامعات فيما بعد ذلك من الزمان ، كما حدث فى الأراضى الألمانية ، استخدم الناس نظام « الامم » المختلفة . وقد جعل قسم الأمم تحت رئاسة الوكلاء الذين ينتخبون لمدة وجيزة من بين الشبان من حملة شهادة الاستاذية فى الآداب *M.A.* ، فكان لذلك أشد اقسام الجامعة اضطرابا وعدم قرار . وساعد ذلك النظام على تغفل وعى قومى فى دوائر بالغة الرحابة بكل قطر من الأقطار ، كما احتفظ للمجموع فى نفس الوقت بالطابع الدولى .

ومضت على الهيئة الكنسية مدة طويلة سارت فيها أشواطا بعيدة فى طريق عملية معينة من بث الطابع القومى *Nationalization* فان انجلترا بوجه خاص أحرزت قسما هاما من الاستقلال فى شئون الكنيسة يرجع الى القرن الثالث عشر . والبابوات أنفسهم هم أول من استخدم المبدأ القومى ، ليكون قوة توازن سلطة مجمع الكرادلة ، يوم التقى الأساقفة ورؤساء الأساقفة بمجلس ليون فى ١٢٧٤ ، فى صورة أمم الى جوار الكرادلة وفى معارضة لهم . وقبل ذلك تم التصويت النهائى فى مجمع فيين ( *Vienne* ) ١٣١١ - ١٣١٢ أمة أمة . وبدا للناظرين أن الانقسام الأعظم الذى بدأ فى ١٣٧٨ سيؤدى الى التجميع بهذا التفكك الذى أصاب الكنيسة . فكان كل قطر يختار بين الانقسام الى البابا الذى فى روما أو بابا الفينيون . وعندما عقد مجمع بيزا أخيرا فى ١٤٠٩ لاسترجاع وحدة الكنيسة ، فلا مشاحة أن مبدأ الأمم كان هو السائد

المسيطر في أثناء ذلك غير منازع . وفيه ألفت أمم فرنسا وإيطاليا وألمانيا وإنجلترا الأربعة الهيئة الرسمية للمجلس . وإنحل المجلس دون الوصول الى حل ، ثم عاد قaltam ثانية في كونستانس بعد ذلك بخمس سنوات . وهناك أثار مبدأ « الأمم » خصومة خطيرة بين المؤتمرين . إذ أن الانجليز والألمان أرادوا الاحتفاظ به ، على حين عارضه الكاردينال دايي d'Ally ورفضت إنجلترا فيه المركز الخامس ، بعد وضع أرجونة في المكان الرابع ، ونفدت إنجلترا . أرادتها فعلا ، لأن براءة الملك سيجموند السياسية دفعته الى الانضمام الى جانب إنجلترا . وهناك عدة نقاط تستحق التفاتا خاصا في هذا الصدد . منها في المقام الأول أن الامميين nations في ذلك المجمع اعتبروا الممثلين لسكان بلادهم بأسرهم ومنها - في المقام الثاني - أن الامم لم تتقابل تماما والدول الموجودة . فأعطى ممثلو سافويا وبروفانس وشطر كبير من اللورين أصواتهم الى جانب الفرنسيين ، وإن كانت كل تلك الأراضي لا تبرح تعتبر جزءا من الامبراطورية الرومانية المقدسة .

فما هي اذن الخصائص التي تطبع أمة وتجعل منها أمة ؟ أمي اللغة أم أواصر الأسرة الحاكمة أم الروابط الكنسية ؟

لقد بحث الموضوع دون الوصول الى اتفاق . ومع ذلك أحس الجميع أن هناك فارقا قائما بين الامم العامة والامم الخاصة - وهو وضع أنتج بدوره نقط خلاف أخرى جديدة (١٢) . وكان رجال من أمثال الكاردينال دايي على ذكر تام من أن من أخطر الأمور على وحدة الكنيسة الاعتراف بأن الامم هي عناصر عالم المسيحية .

وقد أتاح المجمع الذي التأم بمدينة بال في ١٤٣١ بوصفه آخر تلك السلسلة من المجمع ، أتاح لمفعول المبدأ القائم على الأمة في شئون الكنيسة أن يسقط ويزول في ثنايا مناقشاته غير المجدية . غير أن البابوية وقد توحدت من جديد شغلت نفسها في الحين نفسه بمحاولة الوصول الى تسويات مع البلاد الكبرى ثبتت ما أضفى على الكنيسة من طابع قومي بالغ التقدم فعلا وأكدته كحقيقة واقعة « وفي تلك اللحظة بدت تباشير الكنيستين الفرنسية Gallicanism والانجليزية Anglicanism ، اللتين أوشكتا على الظهور .

من هنا يتضح أنه عند قرب نهاية العصور الوسطى كانت قوة الوطنية والقومية توسع رقعتها في كل من الكنيسة والدولة على سواء فضلا عن اكتساحها الميدان بدرجة لا تقل عن هذا في كل من حقل الحيا والثقافة الشعبية .

## من النهضة الى عصر نابليون

لم يكن من العسير اظهار تهاافت الفكرة القائلة بأن التناقضات القومية غريبة كل الغرابة على العصور الوسطى (١) ، وأن الوعي القومى انما هو ثمرة العصر الحديث (٢) . ومهما يكن مدى امتداد نظرية المرء منا خلفه فى صميم العصور الوسطى ، فانه واجد بعض اليمينات التى تدل على احساس مرهف بالجنسية Nationality ( أى نوع القومية ) بل حتى بالقومية التامة من جميع الأوجه : يتمثل فى الوجدانيات التى انبثقت مباشرة عن تربة أواصر الدم وحب الأرض الأم مسقط الراس ، ومجتمع اللغة ، والمشارك من الأخلاق والعرف ، ثم ( وهو ليس أقل هذه الأواصر بأية حال ) الولاء لأمير مشترك . وفى البداية ، لم يكن لهذه المشاعر علاقة كبيرة بالدولة وإدارة دفة شئون الدول ، وفضلا عن ذلك لم يكن للأهداف والمشكلات السياسية أدنى تأثير على تطور الروابط القومية . والروابط كانت منذ البداية على نوعين ، فمئها الأضيق حدودا ومنها الأوسع حدودا ، فالاحساس بالمجتمع يبلغ بطبيعة الحال أقصى قوته فى الجماعات الأضيق حدودا ، غير أن تناقضا أرحب مجالا - كتضاد الفرنسى والىطالى والجرمانى مع الرومانى - ربما تمكن من التسلط على الموقف فى أية لحظة من اللحظات . وكانت الطريقة الوحيدة التى يعبر بها تنوع القوميات عن نفسه هى الاتصال المشسوب بالعداء . ومع ذلك ، فقلما تمخضت تلك العداوة فى حد ذاتها عما حدث بين الدول من صراعات كبرى . اذ لا يستطيع انسان أن يقول عن الحروب المتبادلة فى الطول بين فرنسا وانجلترا انها نجت عن فروق قومية ، على أنه يمكن القول بأن الفوارق القومية نمت فى أثناء تلك الحرب وكننتيجة مترتبة عليها . والكفاح القومى الوحيد الذى يمكن تسميته بذلك الاسم هو الذى شب فى العصور الوسطى ودارت رحاه بين الجرمان والتشكيين فى الحروب الدينية مع أتباع جون هس .

وقبل نهاية العصور الوسطى بقليل كانت الوحدات القومية الرئيسية المقيمة غرب بلاد البلقان تشكلت وأصبحت مرتبطة بشكل ما بذاتيات وكيانات سياسية نوعية . وقد اكتسبت التسمية العصرية للشعوب معناها ودرجت في التداول منذ ذلك العصر البعيد : فهناك الايطاليون والفرنسيون والالمان والاسبان والبرتغاليون والانجليز والامريكيون والسويديون والنرويجيون والبولنديون والمجريون . مع ذلك ، فان كل واحدة من تلك الدوائر لم تزل تحتوى على أعظم ما يمكن تصوره من التنوعات السلالية Ethnic واللغوية والجغرافية . وذلك على حين أن كلمة « أمة » لم تفتأ تطلق على الذاتيات الاقليمية الأصيلية تحديدا . ولكن أظلت تلك الوفرة من الذاتيات الصغيرة والكبيرة حاسمة تنبه الى الوحدة المسيحية العامة ( أى المسيحية اللاتينية ) ، وان لم تلعب تلك الوحدة دورا الا فى المسائل الكنسية دون غيرها ، وبخاصة فى محاولات - اضطلفت آنذاك تماما بالسياسة ، وقصد بها مواصلة الحروب الصليبية ، وفى مسائل تتصل بالانقسام الكنسى والمجامع الكنسية . ولم يعد للامبراطورية التى فقدت قوتها الايجابية ، ولا للبابوية التى اجتذبتها أكثر فأكثر معقدات السياسة الدولية ، أى اثر يبعه نحو الوحدة فى الصورة القومية لأوروبا . أما الكنيسة فقد وقعت فريسة لعملية تفكك قومي دب اليها منذ القرن الثالث عشر . وذلك على حين أصبحت الكنيسة الانجليزية فى كثير من الأوجه مستقلة فعلا عن كنيسة روما ، حتى اذا انتهت جلسات آخر المجامع الكبرى ، اذا بالكنيسة الفرنسية تتحرك فى الاتجاه نفسه . ثم حدث فى القرن السادس عشر الانفصال الكبير عن روما الذى قضى الى الأبد بكل من انجلترا ، ونصف الاراضى الالمانية واسكتلندا والشمال السكنديناوى على ما استتمت به الكنيسة القديمة من سلطان مطلق غير منازع ، وهو الانفصال الذى أدى أيضا الى أن ظهرت فى الدين منظمات وهيئات قومية بدلا منها . وبلغ الأمر حتى بمذهب كالفرن نفسه وهو مذهب يتسامى من حيث الجوهر على كل نزعة قومية . أنه كيف وفق الظروف السياسية القائمة باسكتلندا والأقاليم المتحدة ( فولندا ) ونيوانجلند ( بأمريكا ) .

وتصامد أن وقعت الحركة الانسانية Humanism « وعصر النهضة » فى تربة قد حدد عنصر القومية تركيبها مقدما الى حد كبير . فما هى ردود الأفعال التى تولدت عن احتكاك المبدأ القومى بالروح الجديدة ؟ الحق انه لا حاجة بنا أن نذهب بعيدا فى التماس الاجابة اذا ما أكثر وفرة المواد ، وما أكثرها من ثروة من الأخيلة والأمثلة والأفكار .



والصينغ ، تلك التي وهبها التقليد الكلاسيكي المكتنز بالغنى ، والذي أصبح الآن أطوع للفهم ، وقدمها خالصة للحاسة الوطنية والوعي القومي . وقد حدث اتفاقا في ناحية واحدة أن هذه الوجدانات انتقلت من ينابيع العصور العتيقة قبل ذلك بفترة من الزمن ، أى قبل ابتداء ما للنهضة من حركة كلاسيكية قوية ونقية . إذ أن الكبرياء القومي في عدد من البلدان قد ظل عدة قرون قبل ذلك يتلمس لنفسه صلة ترجع نسبه إلى طروادة ، سواء انتمى ذلك النسب إلى بريام أم أنخيسس . وذلك لأن كل بيت ملكي يتفاخر بالنجار العريق ، قد اصطنع له في أدب البلاط نسبا مهيبا يعود إلى أبطال الإليوم (\*) . ومن أجل أبهة روما وفخامتها ، أماط فرجيل في زمانه نبرة عبادة الأبطال عن أخيل وأجاممنون ونقلها إلى إينياس . ثم عاد الغرب المسيحي بعد ذلك احتراما منه لفرجيل ، فواصل بدوره التعلق بطروادة . وهو مثال رائع على ما للفكرة الأدبية من القوة .

على أن أنصار الحركة الانسانية الذين عاشوا حوالي ١٥٠٠ بما ملكوها من معرفة بأحوال العصور القديمة استبحرت وتمعت بدرجة هائلة ، لم يعودوا بحاجة إلى تلك القصص الزاهية الألوان الدائرة حول أمراء خرافيين يتخذون منها وسيلة تحجب اليهم المجد الكلاسيكي . وكيف لا ، وقد أصبح بين أيديهم أعمال ليفي وقيصر واسترابون وتاكيثوس ، يجدون فيها نقاط اتصال تاريخية ذات قيمة صحيحة معتدة أكثر . ومن الحق أن أصول معظم الشعوب ترجع فعلا إلى العهد الروماني ، ومن هنا لم يعد أحد يلتبس لأمة شرف المحتد في نسل بريام ، بل عند الهلفتيانيين (\*\*\*) والالوبروجيين (\*\*\*). بل حتى عند القوط والسويبي . وفضلا عن ذلك شرع القوم يلتقطون من بقايا حصاد التقاليد الكلاسيكية شيئا يتجاوز كثيرا مجرد التفاخر والكبرياء بقديم الأسلاف . وقد تولى مؤرخو اليونان والرومان تعليم جيل عصر النهضة طريقة فهم ما كان للدراك السياسي والفضيلة المدنية من معنى في يوم من الأيام وما قد يصبح لهما مرة ثانية من معنى جديد . وهنا عاد مفهوم Patria أى الوطن عند الرومان كاملا دويه وورثينه . ومن المعلوم

(\*) الإليوم : هي طروادة ( المترجم ) .

(\*\*) هيلفتياي : شعب كلتي قديم سكن غربى سويسرا الحالية وبه سميت .

(\*) ( المترجم ) .

(\*\*\*) الالوبروجيون قبيلة غالية قديمة سكنت بين الرون والأيزر .

( ( المترجم ) )

أن للفظـة Patria كما رأينا معنى مزدوجا في لاتينية العصور الوسطى : وأول هذين المعنيين هو ملكوت السموات ، وثانيهما هو معناها كموطن أو مسقط رأس ، ولو نظرت الى الكلمة في أخريات العصور الوسطى لوجدتها تترجم فعلا بلفظة « الوطن » في كل من لغة الوسط الهولندية ولغة الوسط الألمانية والعليا والمنخفضة ( \* ) على أن ذلك كان في حدود المعنى الدينى دون غيره . وهنا دخلت في الاستعمال أيضا لفظـة Patrie في اللغة الفرنسية ، وبمعنى أوسع من ذى قبل . ومما يسترعى الأنظار أنها قبلت هناك في البداية بشيء من المقاومة \* من له بلد ما عليه إلا أن يصطنع لنفسه وطنًا Qui a pays n'a que faire de patrie هكذا يلوم شارل فونتين جواشيم دى بللاى : فلفظة Patrie تعد من المصطلح الحديث، وما هي إلا إحدى المفاسد الإيطالية Corruptions italiques . وعندى أنه كان محققا بمعنى ما ، ومع ذلك فإن الكلمة ثبتت واستقرت ( ٣ ) .

وربما جنح المرء الى القول عند أول نظرة ، بأن الحركة الانسانية بما وقر فيها من حماسة لا تبعث عظمة روما ومجد يونان ، لا بد أنها نظرت باحتقار الى انقسام أوروبا وتفرق كلمتها بين حشد من الأمم على اعتبار أنه انحراف عن المثل الأعلى يتصف بالبربرية . وربما تبادر الى الذهن أن ذلك المثل الأعلى نفسه قد أمل على أتباع الحركة الانسانية ضربا معيناً من النزعة العالمية يتخذ شكل موقف فكرى فى المسائل السياسية . وليس بد من أن يبدو تفكك الدولة الى أمم تشويشا مزجعا للحضارة الحقـة . وبعد ذلك ، ألا تشير الديانة المسيحية الى نفس هذا الاتجاه ؟ فى اعتقادى أن الفكرة الداعية الى قيام قوة توحيد دولية أو متسامية قوى القوميات ، تبدو كأنها هي مشتقة مباشرة من هداىء الحركة الانسانية .

تلك هي فى الحقيقة وجهة نظر ادايموس ( ٤ ) ، ذلك الانسانى الذى طبقت شهرته الآفاق ودامت على الأيام . كتب يقول : « كل من شارك فى الميراث المقدس لعرائس الفن ، وهو الميراث المشترك بين الجميع ، اعتبره مواطني Homopatria » . وكتب فى مكان آخر : « اننى حيال جميع الشعوب تقريبا أعد نفس صحيفة بيضاء ... » ( ٥ ) وهو يسخر من حب الذات القومى الذى يقلب أمة على أمة ويؤلب مدينة على مدينة ، « إن كل واحد منهم يعد الآخرين من المتبريرين ... » ويغفل

رجال الدين الناس بفرنسا بأن « الله منضم لجانب الفرنسيين ، ويعطون في إنجلترا وإسبانيا بأن الذي يدير رحى الحرب ليس الامبراطور وإنما هو الله » وهكذا . ومن الطبيعي أن هذا النوع المتثبت المقتنع من العداة للقومية ، لا يتعارض بل يستطيع أن يضي متكاتفا مع تعلق صادق بأرض مولد المرء منا . ولللفظة *Patria* نغمه رقيقة في فم أرازموس ، وإن أبدى قدرا معيناً من التردد في استخدامه لذلك المصطلح . وهو يستخدمه أحيانا للدلالة على مولدا *Mea Hollandia* أي هولندتى العزيزة وهو الاسم الذي واصل إطلاقه عليها رغم إنكاره الخلق الشعبي الهولندى . وهو يكتب قائلا : أنه يرفع الولاء للوطن *Patriae Pietas* مكانا عليا . وفي موطن آخر يستخدم لفظة *Patria* للدلالة على جميع أرجاء الأراضي المنخفضة الواقعة تحت سيطرة شارل الخامس . فإن ذلك الخليط المتكتل من الأقاليم لم يكن له حتى ذلك الحين اسم علم محدود ، يعرفه أرازموس ولا غيره من الناس . أما الذاتية السياسية فقد أسماها هو وكثيرون من أبناء عصره باسم برجنديا . ويبدو أن أرازموس قد ربط في أخريات سنى حياته بين لفظة *Patria* وبين أقليم برابانت فوق كل شيء ، وهو الاقليم الذي رجا أن يختم فيه أيامه .

ورغم ذلك فإن هذه النزعة العالمية *Cosmopolitanism* الذهنية والاحساس الوطنى المروض التى أبداهـا أرازموس كانت مع ذلك هى الاستثناء لا القاعدة بين اتباع الحركة الانسانية . ومهما بدا ذلك غريبا ، فإن ما للعصر القديم من شذى مخدر قد أثار عند غالبيتهم حالة من التعاطف الذاتى القومى الجامع ، استطاعت الحصول من روح الدراسات الكلاسيكية على قدر دسم من التغذية لا يقل عما حصلت عليه أية نزعة عالمية . وقد لقى العالم جيوم بوده شيئا من اللائمة المترفة من صديقه أرازموس على عواطفه القومية الفرنسية : « سيقلى اخلاصك التام لبلادك ثناء الكثيرين ، كما سيقابل بدارا بالمعذرة من الجميع ، وإن كنت أعتقد أن من الأليق بالفلسفة أكثر أن نقيم علاقاتنا بالأشياء والناس على أساس أن نعامل العالم أجمع على أنه البلد المشترك لنا جميعا » ولكن بوده شأن زملائه من رجال الفلسفة الانسانية جلهم أو كلهم ، لم يتزحزح قط عن حساسيته نحو شرفه القومى . وقد أشار أرازموس فى المقدمة التى كتبها « لرسالة بولس الرسول الى أهل غلاطية » الى قول الكاتب « أيها الفلاطيون الأغبياء » الموجودة فى الاصحاح الثالث . وطن بوده أنه إنما عنى الفرنسيين بهذه الإشارة ووجد فيها سببا لتكدر بالغ . ذلك أن

الانسان لا يمكنه مهما احترس أن يصل الى بالغ الحرص في مثل هذه المسائل . وقد أورد ارازموس في مكان ما بضعة أمثلة للأقوال التهكمية  
*Schtham eruditum, negociatorem Integrum*  
*Poenum fidum, Italum bellacem* وترجمتها : الاسكندر العلامة !  
 - التاجر النزيه ! - الفينيقي ( البوني ) الأمين ! - الايطالي المقاتل !! .

كيف ؟ . . . الايطاليون ليسوا بالفي الروح الحربية ؟ والواقع أن أسلاف أصحاب القمصان السوداء لم يسمحوا بأن يقول أحد فيهم ذلك ومن ثم انجلت المسألة عن حرب ضروس من الأوراق والنشرات لقي فيها ارازموس شرا مستطيرا لا نهاية له .

على أن النزعات القومية والوطنية المفرطة الحساسية التي ظهرت في عصر النهضة كان لها نغمة مختلفة تماما عن نغمة العصور الوسطى . فانها أحكمت عند ذلك روابطها بفكرات سياسية معينة : من الوحدة القومية والمصلحة القومية . كما أنها أصبحت تتحدث بصارات ومصطلحات تضرب بسهم في التضلع في العلوم ، وفي السنن الكلاسيكية ، وفضلا عن ذلك تعبد رجال الأدب والحكومات على السواء وعايتهما وتنشيطها . وقد وجدت تحت تصرفها ذخيرة عظيمة زاخرة بالأمثلة والنظائر التاريخية التي تكدرت من كل عصر خلا . وقد أخذ ينبثق بين ذوى الألباب المفكرين شيء يشبه الرأي العام في سياسة الساعة الأوروبية . مثال ذلك ، أنه ينبغي لنا أن نقرأ قصص توماس مور المترع بالذكاء والنكتة في « طوباء Utopia » ، عندما تصور نفسه جالسا في مجلس ملك فرنسا في أثناء أشد مداولاته سرية . فالملك يتبادل الرأي مع مستشاريه فيما ينبغي له استخدامه من الحذع والتكاييد للمحافظة على مدينة ميلانو ولاسترجاع نابلي ، ثم يشاورهم بعد ذلك هل ينبغي له أن يفتح البندقية بالجيش الفرنسي أو أن يخادعها بعقد محالفة مؤقتة معها ، وفي موضوع ايطاليا وبرجنديا (اعنى الأراضي المنخفضة) واخضاعها بأسرها لسلطان فرنسا، بل وأكثر من ذلك تباحت في غزو امم أخرى طالما غزا أراضيها بنقله من زمن بعيد . (٦) ومن الجلي أن مور كان في الواقع يرى أن السياسية الفرنسية على ما هي ، تعد طموحا ماعرا ذكيا الى بسط السيادة القومية الفرنسية على أوروبا ، يتمشى تماما مع آراء مكيافلي في كتابه « الامير » ( وقد كتب في نفس الوقت الذي كتبت فيه اليوتوبيا ) .

وعلى حين أن الوعي القومي بكل من فرنسا وإنجلترا وإسبانيا استطاع المضي في طريق النمو مرتبطاً أوثق الارتباط بالدولة القوية ، بما تهيأ لها من وحدة موطنية ونظام إداري مركزي ، فإن الموقف اختلف عن ذلك اختلافاً بليغاً وكاملاً في الأراضي الألمانية . ذلك أن الإمبراطورية Imperium قد كفت تقريباً منذ أمد بعيد عن أن تكون عامل ارتباط - فضلاً عن عامل توحيد - وقد تكاثرت بمضي الزمن الوحدات التي ارتبطت بها المشاعر القومية متطورة عن معتقدات الدول الكبرى مثل بافاريا وبراندنبيرج وسكسونيا ، ومتقسمة بدورها أقساماً أصغر في أغلب الأحيان ، قد تصل إلى حجم إمبراطوريات المدن المفرطة المقاربة عادة . أجل إن إحساساً بالعشيرة وشعوراً إقليميًّا ورابطة لغوية روية لحاكم ظلت مهيمنة على التنبه القومي الألماني بوصفها روابط من بين كثير من عناصر الربط المفكك . ومع ذلك لم تبرح هناك على الدوام فوق جميع هذه الشواخص الجزئية التي تجسد ألمانيا ووعيها ، - حماسة ألمانية عامة ، قد بثت فيها من جديد روح الحيوية والجدّة باذخة ، وهي لا تقم أي فارق بين سكسوني وسوابي وبين ألماني علوي وألماني سفلي . ودامت هذه الحماسة تتغذى بذكرىات الماضي ومثل المستقبل ، وهما شيان تم تشربهما حديثاً عن طريق المعرفة بالأدب الكلاسيكي . غير أن هذه الوطنية والقومية الجرمانية الجديدة ظلتا ملكاً خالصاً للكتاب والشعراء ، كما وجدتا وسيلة التعبير عنهما إلى حد كبير في لائنية الحركة الإنسانية وأنصارها . وقد اكتسبت التسمية القديمة « جرمانيا » محتوى جديداً باعتبارها دلالة تشير إلى الوطن الكبير المتراخي الأطراف .

ولا يخفى أن للاسم معنى عظيماً بالنسبة لكل شيء له علاقة بالوعي القومي . وقد أطلق الرومان على ألمانيا اسم جرمانيا . غير أن اللغة الأصلية للبلاد اكتفت باسمي دويتش deutsch, diets للدلالة على اللغة والبلاد والشعب . وهي كلمة ليس لها من معنى سوى « قومي » - و « بلدي » . وانتقلت الكلمة إلى إيطاليا في صورة تديسكو Tedesco وذلك في حين أن الفرنسيين والأسبان أسموا سكان ألمانيا على التوالي باسمي الألمان Allemands وأليمانز Alemanes ثم جاءت لائنية القرون الوسطى فخلقت لفظة التيتوتوني Teutonicus باشتقاقها من ناحية من لفظة ديوتيسك Diutisc ودويتش Deutsch من ناحية أخرى من ذكرىات كلاسيكية . ولم يبق مصطلح « جرمانيا » حياً إلا عند رجال الكنيسة ، حتى جاءت الحركة الإنسانية فبثت فيه روحاً جديدة

وكاملة من الحياة . وهذا المصطلح لم تتردد فيه آنذاك فحسب أصداء  
لخار بماضى الكرامة والهيبه الامبراطورية فى أثناء العصور الوسطى وبل  
رنت فيه أيضا رنة اسى على مدة أسطورية Mythical بدائية من قديم  
آيات البطولة والبراهه الجرمانية . وهنا يتجلى أن الدرايه بكتاب تاكيتوس  
الموسوم « جرمانيا » قد اثمرت ثمارها . وتعرف ارازموس بهذه الوطنية  
المتعلمة المتفتحة الأوداج فى اللحظة التى انهل عليه فيها الألمان من أنصار  
مذهب الانسانية فى أثناء مقامه الأول بمدينة بال بأكداى الأكرام  
والتقدير والثناء . لقد اعتبروه ممثلا للرجل الألماني الذى تفوق على  
إيطاليا ، وتلك هى الناحية التى أكبروها فيه فوق كل شيء ولطالما تمنوا  
بحرارة بالغة أن يعلن صراحة أنه واحد منهم . بيد أن ارازموس ابن  
روترودم ، وقد دهش لأقوالهم واحتز لها قد انساق فى البداية مع نفثهم  
بكل فؤاده . فكتب الى فيبفلج Germanus Germano أعنى كما يكتب  
المسانى الى المسانى ، قائلا انه « سيرتبط به ويخالطه بذلك الصديق الألماني  
البسيط الشائع بينهما » . « غير أن أصدقاء الألمان سرعان ما تقالوا فى  
الامر . حتى لقد أحس فعلا أن هذه النعمة لا تتواءم واقتناعاته الدولية .  
كما أنه لم يكن يريد أن يجلب على نفسه كدر أصدقائه الفرنسيين ،  
الذين امتلأت نفوسهم بنخوة القومية العارة نفسها التى اعتلجت فى  
هؤلاء الأصدقاء الجدد الشديدى الحيوية . واذا هو يتحول سريعا الى  
كتابة رسالته nostra Gallia أى فرنسا بلدنا الى بوده Bude .  
واذا هو يسائل نفسه فيها بما فطر عليه العالم الضليح من روادع علمية ،  
وعلى أساس البيانات المعهدة (\*) التى أوردها التاريخ، لماذا لا ينبغي اعتبار  
هولندا بلاده منتسبة الى غالة لا الى ألمانيا ؟ وكلما ازداد الجانبان من  
ناحيتهما تجاذبا له ، ازداد احجاما عن إبداء رأيه بالتفضيل لاحدى  
القوميتين . ومن هنا انسحب الرجل الى نزعتة العالمية المتشككة ، متخذاً  
مبرره من كل من وجهتى النظر المسيحية والكلاسيكية ، ومعلنا أن اختلاف  
الأوطان غير ذى بال عند العلماء ، بل حتى فى النهاية أنه وان نزل فى  
بال فهو فى ألمانيا مقيم - وهو انكار من المحقق أنه لم يقم فى ذلك الزمن  
على أى سند من الدستور ولا التقسيم الجغرافى . (٧)

وعند انبلاج فجر العصر الحديث ، شغل الاحساس بالقومية مكانا  
لم يبرز يتزايد ويتضخم فى علم تدوين التاريخ الرسمى وشبه الرسمى ،  
وذلك بوصف الاحساس عاملا للفكرة ووسيلة لها . وامتلا «عصر النهضة»

باهتمام متوقد الجنوات بمعرفة المرء التاريخية الحقبة بوطنه وشعبه .  
 غير أن الرغبة إنما اتجهت الى شيء أكبر وأحسن مما استطاعت الأخبار  
 التاريخية القديمة تقديمه . ولم يجد فن الطباعة الحديث وقد أعوز ما هو  
 أفضل ؛ بدا من التحول نحو المواد القديمة ونشر من ثمار القرائع أمثال  
 Divisieiekroniek الأخبار التاريخية الهولندية والأخبار الكبرى  
 لفرنسا . Grandes Chroniques de France ، وهي تصنيفات  
 ومقتبسات غير ذات قيمة نقدية إطلاقاً ، كما أنها في الوقت نفسه آخر  
 أدوار علم التدوين التاريخي في العصور الوسطى وأول أدواره المصرية .  
 والواقع أن الناشر والجمهور القاري ، مهما ضاقت حدود ذلك الجمهور  
 وقل عدده ، كانا بمعنى ما معينين ، يسبقان الانتاج العلمي . وظلت إيطاليا  
 رديحاً من الزمان مثال الأقطار الأخرى ومدرستها في لون الدراسة الجديدة  
 للتاريخ . وقد تميزت إيطاليا بمستواها العالي في علم التدوين التاريخي  
 منذ القرن الرابع عشر بفضل جهود فيلاني ، كما أن تاريخها  
 امتاز برابطته المباشرة حقاً واتصاله الأشد وثاقاً بالعصور  
 الكلاسيكية القديمة من تاريخ فرنسا أو إنجلترا . ولا تنس أن قدراً  
 عظيماً من المعرفة التاريخية والألمية الناقدة قد تطورت بإيطاليا قبل  
 عام ١٥٠٠ . وكانت نتيجة ذلك ، أن الحاكمن الجديدين بكل من فرنسا  
 وإنجلترا وهما لويس الثاني عشر وهنري السابع اللذان عرفا أحسن  
 من أي إنسان آخر قيمة الدراسات التاريخية الصائبة وفائدتها للدولة ،  
 استقدما علماء التدوين التاريخي من إيطاليا . وهناك كلفاهم بأعداد  
 صورة مضبوطة وتفصيلية لتاريخ البلاد تستطيع السلطة الملكية أن  
 تدمجها بخاتم الصحة الرسمية . والمؤرخ الفيروني الذي كلفه الملك  
 الفرنسي بتلك المهمة في ١٤٩٩ يطلق على نفسه اسم باولوس إيميليوس ،  
 أما بوليدور فرجيل فهو رجل من أوريينو من أتباع الحركة الانسانية ،  
 وقد التحق بخدمة ملك إنجلترا ليضلل مدوناً للتاريخ في ١٥٠٧ . وقد  
 أنتج كل منهما كتابات ضخمة باللاتينية : منها عشر مجلدات عن  
 De rebus gestis Francorum الأعمال المجيدة التي قام بها  
 الفرنجة ، جمعها باولوس إيميليوس ، وإن تركها غير كاملة عند وفاته ،  
 فضلاً عن ستة وعشرين كتاباً في التاريخ الإنجليزي Anglicaee historiae  
 تركها الآخر . بيد أن هذا الضرب من التدوين للتاريخ القومي المشمول  
 برعاية الحكومة إنما هو بطبيعة الحال ضرب من التاريخ الموضوع تحت  
 التضيق ، وإن لم يكن التضيق بالغ الدقة على كل حال . فطالما لقيت  
 الاسطورة myth . القومية التي ظلت أمداً بعيداً لؤلؤة في التاج

التوقير والاحترام . استمتع مصنفو المدونات التاريخية بكامل حريتهم في تنمية مهارتهم في النقد . وقد استطاع باولوس إيميليوس أن يسقط مسألة الانتساب إلى طروادة على أنها ادعاء محض ، كما أنه لا يشير إلى اليمامة التي جلبت الكرامة (١) charisma عند تعميده كلوفس ولا إلى رولاند . ولما وليت العرش أسرة تيودور وضعت مدون التاريخ لديها تحت عين أشد يقظة نظرا لحداثة عهدا بملك البلاد وعدم استقرار شرعيتها تماما . ولذا فإن بوليودور فرجيل يروى خرافة بروتس وحكاية الملك آرثر ، ويقدم إلى جوار هذين الموضوعين بياناً واقعياً متريثاً لأصول انجلترا دون أن يذكر رأيه فيما يرى أنه الصديق .

وليس ثم شك أن هذين الصنفين المياريين ، وهما عملان ممتازان حقا من كثير من الأوجه قد أسهما إسهاما حقيقيا وهاما في تحديد الوعي القومي واثرائه ، وإن لم تتج قراءتهما بأدى ذي بدء إلا على يد حلقة صغيرة من الناس . ومالبت الوعي أن ازداد رويدا رويدا نصيبه من المنزلة المتأخرة التي يتبناها منهج سياسي اتصف ببالح الولاء وتحظى بها تقاليد الحكم الاستبدادي . وعندما تفلطت الحركة الانسانية إلى مستوى من لا يتها لهم الزمن الكافي ولا المعرفة اللازمة لقراءة مباحث العلماء في اللاتينية ، وإن رغبا مع ذلك في اتخاذ نظرة إلى التاريخ في حد ذاته ، عادت التبع من جديد فسيطرت بالمصنفين باللغة الوطنية ، حيث وكل ذلك إلى هولندي بالجنس بلغوريه Belleforest في فرنسا . وقد وهبت الأقدار هذين الأخيرين شهرة أطول أمدا من شهرة سلفيهما الضليعين باولوس إيميليوس وبوليودور فرجيل ، على أن ذلك لا يعود إلى امتيازهما بأي ميزات أعلى ، بل لأنه حدث أن شكسبير اتخذ منهما مصدرا ينتهل منه . وما كاد يتم الانتقال من اللاتينية إلى اللغة الأهلية حتى تحول المستور النقدي على الفور ، إلى ذلك المسرح القديم المهجور مسرح الأنخيا التاريخية الكبرى Grandes Chroniques وما شابهها . إذ حدث عند ذلك أن المقصد والمعنى السياسي القومي قد دفع إلى الأمام خطوة أخرى أكثر من ذي قبل . وقد نهج برنارد دي هيلان Haillan وهو مدون التاريخ في بلاط شارل التاسع نفس النهج الذي انتهجه باولوس إيميليوس ولكنه عاد فأدخل الخرافات والأساطير القومية التي حذفها باولوس الانساني المذهب ، وإن أوضح رأيه فيها بصراحة . فإن ماشاء إشباعه ليه

(١) الكرامة : الامر الغارق للمادة غير المقرون بالتحدي ودموى النبوة

يظهره الله على أيدي أوليائه . ( الترجمة )



التعطش الجاذب للبحث إلى المعرفة المعتمدة الذي ملأ صدور الجيل الأقدم من أتباع الحركة الانسانية ، وانما أراد ارضاء ذوق أدبي يتطلب مواكب عرايضة زاهية الألوان ، وهو ذوق قراء روايات أماديز Amadis الرومانسية ، تلك القصص المبتذلة المسرفة في رومانسياتها المتفنية بالفروسية ، ذوق المتقاتلين النبلاء واذكياء رجال البلاط . ومن هنا وجب على دى هيان Du Haillan أن يتغنى بالنفخة الرومانسية والبطولية . ومن ثم اضطر إلى تقديم واجب الاجلال مرة أخرى للمثل الأعلى للفروسية ، مهما يبلغ من رثانة الحال التي آل إليها . وكانت نتيجة ذلك أنه لم يسهم في تطور البحث العلمي التاريخي ، وإن ضرب بسهم في تطور الفكرة القومية المتصلة بمكانة فرنسا بين الأمم .

وربما جاز أن يقال إن « عصر النهضة » قد وهب الوطنية والاحساس القومي من ذلك الاكتمال والنضرة الزاهية وتلك الحياة النابضة بالحياة ، ما يشعه أيضا الفن الذي أنتجه عصر النهضة والفكر الذي انبثق منه والعلاقات البشرية التي اتخذت شكلها في أثنائه . ولا بد لي أن استطرده هنا منحرفا هنيئة عن قصد السبيل ، قبل المضي في سبيلي نحو القرون الأشد حداثة فنحن في تعقبنا حتى الآن للتطوهر التي تهمننا وتشغلنا ، قد استخدمنا حالات بدا فيها متطلق التطور القومي واضحا تماما ، سواء كان اقليما وسطا ومركز دولة قد حددته الطبيعة ، أم علاقة سلالية ( اثنولوجية ) ولغوية تقليدية ، أم ملكية جلييلة عريقة أضفت عليها التقاليد هالة المجد . ومع ذلك فهناك أيضا حالات لتكوين الأمم يبدو لنا فيها النتائج النهائي لشعب من الشعوب أو دولة من الدول كأنما هو مجرد ثمرة للأحداث التاريخية تولدت عن نزوات وعوارض هي وليدة الاتفاق والمصادفة . على أنه يمكن في مثل هذا الحال احتمال لسوء الفهم . وهي حال لو تأملناها عن كتب ، لتجلى لنا حتى في النوع الأول من الحالات التي قد تبدو فيها نقطة الانطلاق واضحة ، أن التطور لم يبلغ مطلقا من الضرورة التي لا محيص عنها ما نجنيح إلى اعتقاده . ومن المقرر أن التاريخ ليس به طرائق ثابتة لا تتبدل .

وهناك حالات لا يستطاع تلخيص نقطة انطلاق التطور القومي فيها في كلمة أو اثنتين ، منها حالة الأراضي المنخفضة وسويسرا . فعند النظرة الأولى اليهما ، تبدو الظروف الطبيعية كأنما هي العامل المسيطر تماما في حالة كل منهما . غير أن هذا يعد في نظري تبسيطا رخيصا جدا للمشكلة . فان تكوين الاتحادات الكنفدرالية بالمناطق الألبية لم يستلزم

مطلقا أن يؤدي الى الانفصال عن الامبراطورية الرومانية المقدسة ، اذ أن ذلك شيء لم يتجهوا اليه بأية حال . فلم تختلف طبيعة تلك الاتحادات عن أحلاف المدن والطبقات التي قامت بجنوب ألمانيا أبان القرنين الثالث عشر والرابع عشر . فإن الصنفين كليهما لم يكونا سوى اتحادات قامت خصيصا لسداد الثغرة الناجمة عن انعدام السلطة المركزية الفعالة . فلو اختلفت الظروف ولو اختلافا طفيفا لفقدت الأحلاف السويسرية كما فقدت الألمانية - معناها بعد بزعة قصيرة ، ولاختلفت من الوجود ثانية . وقل من النتائج السياسية ما وجد بطريقة تماثل في سمتها العارضة وعدم توقعها ، طريقة قيام الاتحاد السويسري الكنفدرالي ، الذي نما في البداية عن تماسك الكانتونات الألمانية ، ثم عن ارتباط الكانتونات ذات اللغة الرومانسية الأصول بعد ذلك به . وعندى أن شيئا لن يستطيع اظهار ما عليه فكرتا القومية والوطن من مرونة خيرا مما يظهرها مجتمع سويسرا الثابت الركيز : فهو مكون من مجموعات لغوية وثيقة ، ومع ذلك فهو أمة واحدة ، وهو مشاطرة في مجموعات ثقافية ثلاث ، ومع ذلك فلا نزوع الى التفكك ، وذلك كله بينما الكانتونات كمجموع لا تنجذب حول ونحو مركز ثقافي واحد ، بل نحو خمسة مراكز او ستة .

ولعل أستطيع أن ألزِم شيئا من الإيجاز في موضوع نشأة وتطور الوعي القومي الهولندي : فاني كثيرا ما تحدثت عنه وكتبت في أوقات مختلفة وسياقات متنوعة . فهنا أيضا لم يكن الاطمئنان الى تقارب المناطق المختلفة وتجمعها في ذاتية مفردة أقوى على أساس الظروف الطبيعية وأشد توكيدا بأية حال منه في حالة سويسرا . فان هذه المجموعة من الرقاع المنبسطة المنخفضة من الأرض لم يكن لها حدود واضحة لا من جهة الشرق ولا من جهة الجنوب . أما موقفها اللغوي ، فقد نزع بها نحو الازدواج والثنائية ، ولكن الموقف من الناحية الاقتصادية والسياسية والثقافية كان أنزع كثيرا نحو الوحدة . ومع ذلك ، فإن تلك الوحدة تمت مرتين بفضل جهود الأسرات المالكة واتجاهات السياسة الدولية ، ولكنها فشلت مرتين . وكان الخط الذي يفصل جمهورية الأقاليم المتحدة ( هولندا ) من الأراضي المنخفضة الأسبانية ( بلجيكا ) أشبه شيء بصدع في أبريق . ثم يعود ما في فكرة القومية من مرونة فيظهر من جديد : وهنا ينشأ في تلك البلاد أمتان بدلا من أمة واحدة ، تعزز الشمالية منهما بقوتها من حيث تجانسها السلالي الوطني ( الفريزيون n'en déplaie the Frisians ) وتعلمها المتأصل بمصائر

بيت أورانيج ، على حين يبهظ كاهل الجنوب تلك الثنائية الأليمة المتمثلة في الفلمنك والوالون ، ولكنها مع ذلك قوية نتيجة لانجازاتها الرفيعة في كل ما يخطر على البال من حقول الثقافة وبذلك المكانة الشريفة التي أحرزتها لنفسها في أوروبا بسبب التضحية التي أبدت استعدادها للقيام بها في أثناء الحرب العظمى . أما فيما يتعلق بالنمسا ، التي يمكن تسميتها بالمركز الدبلوماسي لأوروبا لمدة لا تقل عن قرنين من الزمان ، فإن مسألة القومية أشد هنا تعقيدا منها بالنسبة للأراضي المنخفضة وسويسرا وبلجيكا . ففي هذه الحالة كانت نقطة البداية لتطور النمسا نحو الوحدة والقوة كدولة مستقلة ، مجرد أسرة مالكة ، هي أسرة هابسبرج . فإن منطقة إيسن مارك ( التخوم الشرقية ) انجرمانية East mark في أوائل القرون الوسطى ، وهي منطقة بافاريا من حيث أصولها السلالية ، سرعان ما اشتد بأسها وقويت في إطار الامبراطورية الرومانية المقدسة . فبرزت في بادئ الأمر في صورة كونتية حدود إغني مارجرافية Margraviate ثم بشكل دوقية ، وأخيرا أصبحت في زمن ميكر جدا كتنيجة لمركزها على المحيط الخارجي للدولة ، مركزا خاصا جدا للحضارة الجرمانية . وانتقل المنصب الامبراطوري إلى أسرة هابسبرج ، وكان ١٠٠٠ سنة عابرا في بادئ الأمر حوالي ١٣٠٠ ، ثم آل إليهم إلى الأبد في القرن الخامس عشر . فانهم أخذوا يضمون مجموعة كبيرة من الأراضي الموروثة حول دوقية النمسا ، وبغير أدنى مبرر شرعي رفعوا أنفسهم فوق جميع أمراء الألمان الآخرين باتخاذهم لقب الأرشيدوق ، (A) ثم أصبحوا يرصفهم ملوكا لبوهيميا أول المنتخبين Electors وجدير بنا أن نشير إلى أن كل هذا النهوض الذي حظى به آل هابسبرج قد حدث داخل إطار الامبراطورية الرومانية المقدسة ، وإن أمكن استثناء حالة وحيدة بعد انتقال ميراث برجنديا إليهم . غير أنه لا شك أن لذلك الاستثناء أهميته : إذ أنه هو إقليم فلاندر الغني ، وهو إقطاعية تابعة للتاج الفرنسي وأمن رقعة في الممتلكات البرجنديية . وعن طريق فلاندر صارت أسرة هابسبرج قوة دولية حقة وعن امتلاكها تولد العداء بين آل هابسبرج وفرنسا ، وهو عداء قدر له أن يسيطر على السياسة الأوروبية عدة قرون متتالية . وكانما لم يتكسد القدر الكافي من المسائل المتنازع عليها حتى زاد عليها اتحاد النمسا وأسبانيا والاستيلاء بعد ذلك على التاج المجري ، مها تلوث بشكل يرمى له بالفتوح التركية . ونتيجة لهذا ، إذا بالنمسا قد أصبحت عند منتصف القرن السادس عشر أعظم دول أوروبا رقعة وأشدّها صولة عالية . وليس معنى ذلك بآية حال أن الإنسان كان يستطيع التحدث

عند ذاك عن أمة نمسوية . اذ الواقع أن حشدا من العناصر القومية والأسرية قد اجتمع في ظل أبهة لقب امبراطورى وفخامته ، أما ما بعد ذلك فلا شيء مطلقا . وفي تلك التشكيلة الدولية وهو الاسم الذى يستطيع المرء بحق اطلاقه على ملك آل هابسبرج حوالى ١٦٠٠ ، لم يعد العنصر الألماني واضح السيطرة الى جوار البرجنديين والهولنديين والايطاليين والبهيميين والهنغاريين وعلم جرا .

ولئن جلبت حرب الثلاثين سنة على آل هابسبرج زيادة في المجد ، فانها جلبت عليها تفاقمًا أعظم فيما شجر بينها وبين فرنسا من صراع مزمن . ورغم ذلك ، حدث بعد ذلك بقليل ، أن النمسا أخذت على عاتقها عملا أوروبيا استطاعت القيام به في أمجد الصور : وهو مقاومة الترك ودفعهم الى الخلف بعد أن برزت روحهم الامبريالية العدوانية مرة أخرى أخيرة . ذلك أنه من النادر أن اشتد روح التعاون الدولى بين كوكبة العظماء المتنازعين في الدول الأوروبية على النحو الذى ظهر به في ١٦٨٣ ، يوم تكاتف الألمان والبولنديون جميعا وصدوا الأتراك عن فيينا ، ويوم حدث بعد ذلك بزمان قصير أن اميرا فرنسا هو يوجين أمير سافوى انتصر بالنيابة عن امبراطور ألمانيا فى المعركة التى حررت أوروبا من الخطر التركى الى أبد الأبدن . وقد استطاعت هذه السياسة القوية القيام بما لم تستطعه حركة التوسع الجامحة لسلطان آل هابسبرج فى عهد شارل الخامس : وهو أن النمسا فى عهد ماريا تريزا أصبحت دولة ووطنا أظهرت على الرغم مما يشوبها من تنوع الاجناس والسلالات قدرتها على استيعاب جميع مشاعر التعلق والولاء القومى . ففي أحضان تلك «النمسا السعيدة» ، أعنى فى فيينا قسبة الامبراطورية ، تصل الحضارة الجرمانية الى ذرا مجدها فى شخص موزار وهایدن وبيتهوفن وشوبرت .

ومع ذلك ، فإن روابطها الوثيقة المتينة العرى مع ألمانيا ، إنما هى ممكن المصير الذى تخبئه الأقدار لقوة النمسا : الصراع مع روسيا ، والانزعاج عن الامبراطورية الجديدة ، والمخالفة التى أدت الى أحداث ١٩١٨ ، والاتحاد Anschluss القاسم فى هذه الأيام . فاما المشكلة الفاجعة مشكلة انضمام النمسا الى ألمانيا أو احتفاظها باستقلالها الى جوار ألمانيا ، فانها قد حلت الآن حلا مؤقتا ، وبذلك خضعت النمسا تلك الدولة التى انتظمت اشتتاتاً من الدول التى ربطت بين أشد اجزاء أوروبا قلة استقرار على ما اتسم به ذلك الربط من قلة الجدوى .

ولعصر شارل الخامس وفيليب الثاني واليزابيث أكبر الفضل على مظهرتي الوطن والأمة لأنه رفعهما إلى أقصى مراتب نموها . وقد توثقت رابطة الفكرتين آنئذ بفكرة قيام دولة قوية وحكومة قوية . إذ إن العصر اتجه في كل مكان نحو السلطة المطلقة والأشكال الإدارية الاستبدادية المطلقة . فرفعت عظمة التاج أو القانون إلى السماك الأعلى ، بفضل طراز الحياة الخاص بحركة الإصلاح الكاثوليكية : ( الإصلاح الديني المضاد ) والباروك Baroque . وهنا أحرز شخص الحاكم تالفا شبه الهى . ولاح أن جوهر الدولة والأمة يجد وسيلته الكلية للتعبير عن نفسه فى جلال مهابة الدم الملكي . ومن ثم يمكن القول بأن سياسة حكام القرن السادس عشر إنما هى قبل كل شيء سياسة أسر مالكة . ولعل الأخرى بنا التحدث عن سياسة التاج ، وذلك لأن ما كان يحرك الحاكم ويسيطر عليه لم يكن ما للأسرة من مصالح مادية من حيث هى كذلك ، وإنما الدافع هو فكرة قومية ، أو قل قنبه إلى عمل وواجب ، ولكنه شيء تستتر فيه بدرجة ما المصالح المباشرة للبلاد وشعبها وراء أبهة التاج وعظمته . ومن المقطوع به أن قدرا معينا من فهم المصالح الاقتصادية للبلاد قد لعب دورا قويا فى صياغة تلك السياسة ، بيد أن ذلك الفهم ندر أن استطاع رفع نفسه إلى مستوى السياسة الواعية الهادفة إلى الفنى والرخاء واستتباب القانون والنظام وازدهار الثقافة . وكان من الواضح تماما أن الصالح العام هو الهدف الذى يهدف إليه الحاكم من الناحية النظرية . فإن كلمات مثل *Respublica, Salus Publica* أى الشئون العامة والصالح العام قد انضمت من قبل ذلك الزمان بأمد طويل إلى معجم فن السياسة . وقد انتهى المؤلفون تماما إبان العصور الوسطى نفسها ، من النهوض بذلك الضرب الفنى genre من الأدب المسمى بمرآة الأمراء ، وهو البحث الذى يعقد حول واجبات الحاكم ويصف أعماله . غير أن ذلك الضرب الفنى أنتج من الزهورات الكلامية الكلاسيكية وأخلاقيات المسيحية أكثر مما أنتج من فهم للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية ، وبدرجة تتفاوت من التمشى مع تقاليد « مرآة الأمراء » تطورت كتب إرشاد سياسية مثل كتاب « الأمير » لميكافيلى وكتابات جان بودين ومن يسمون باسم متشئى الملكيات « الموناركوماشست Monarchomachists » . على أن الواقع الفعلى أن الحكام ورجال السياسة واصلوا رغم ذلك المضى بسفينة الدولة مستخدمين فى توجيهها «بوصلة» سياسية بالغة البدائية . ذلك أن التقديرات استمرت غليظة بدائية

قصيرة النظر ، كما أن الوسيلة (فيما عدا التآمر والرشوة) ظلت ضيقة الأفق عديمة الأثر . ومهما قرنا في أنفسنا من احترام للقادة والزعماء ومهارتهم السياسية ، فإننا حين نتأمل سياسة كنيستانية فيليب الثاني أو أواخر ملوك أسرة فالوا من حيث هي تعبير عن قدرات فكرية لا نكاد نستطيع أن نعتبرها الا تخليطا وعبثا ازاء عوامل لم تحظ بمن يضبطها ولا بمن يفهمها .

حتى اذا وافى القرن السابع عشر ، ازدانت مذهبية ( ايدولوجية ) (\*) التنبيه الوطني والوعى القومي ( أو لعل الأسلم تسميتها باسم التعبير الاصطلاحي لا الأيديولوجية ) أروع زينة بكل الألوان والرايات والزخارف المقتبسة من أقدم عهود التاريخ . وما على المرء الا أن يستعيد الى ذاكرة جميع الأفكار Motifs الكلاسيكية التى يحتويها مصطلح التسميات الأدبية عند فونديل (\*\*) ومن بين الشخصيات الكلاسيكية ، شخصية أوتيد دويا اعترز به الناس اعترازا خاصا ، هي شخصية أبى الوطن Pater Patriae ولم يكن لقب الشرف ذاك مناسبا فقط للرأس المتوج : اذ أن الروم الرومانية قد أوجدته فيما خلا من الزمان بمعنى جمهورى وأرادت منه لشيشرون . والحق أن جميع صور الوطنية الرومانية والاغريقية كان أسس قيادا فى خدمة الأشكال السياسية القليلة التى لم تبرح قائد على الحرية المدنية والاتحاد الكونفدرالى الإدارى ، منها فى التطبيع على الحكم الاستبدادى المستقر وما له من أبهة متباهية . ومنذ أن تراجعت دولة الاتحاد الكونفدرالى السويسرى الى منطقة الظلال القاتمة بعد الأمجاد التى تبوأها أمدا قصيرا أثناء فترتها البطولية ، ومنذ اش عود البندقية وجنوة رويدا وريشتد ريشهما ، فإن الجمهور الهولندية كانت السباقة الى رفع سارية المثل الأعلى السياسى للحرية وكانت هى التى اتسمت جنباتها تماما لتقبل المفهوم الكلاسيكى عن الوطن ومن ثم فإن لقب الشرف : أبى الوطن كان هناك فى أنسب مكان له .

قدر للفظه Patria الوطن بالمعنى القديم أن تفهم فى أى مكان ، فذا المكان هو الأراضى المنخفضة ، واذا قدر للأسى الكامن فيها أن يحس

(\*) Ideology المذهبية Phraseology : الأسلوب التعبيري أو ال Terminology التسمية الاصطلاحية أو مصطلح التسميات . ( الترجم )

(\*\*) فونديل ( ١٥٨٧ - ١٦٧٠ ) شاعر هولندى شهر كتب ٣٢ مسرحية .

( الترجم )

أحد ، فإن ذلك الاحساس ينبض كأقوى ما يكون في قلب الذين عادوا إلى «الأرض المنخفضة الحلوة» بعد تجشعهم ما لا حد له من المحن والاضطراب في أثناء أسفارهم وعيشهم بين آفاق المدايرين :

ولكن ينبغي ألا يغرب عن البال أن رنين لفظتي Patria الوطن و Pater Patriae إلى أبي الوطن ليس هو الشيء الوحيد المرتبط عند الهولنديين بجوهر تاريخ البلاد ذاته . فهناك أيضا لفظة Patriot إلى المواطن . وذلك أنه حدث قبل استيلاء أخريات القرن الثامن عشر بزمان طويل على هذه الكلمة وتحويلها إلى شعار حربى تدور حوله المنازعات العنيفة ، أنها دوت في أبهاء قصر بيننهوف Binnenhof بمدينة لاهاي بنقشة احتفرت لها في التاريخ الهولندى مكانا أشبه بالفقر في الحجر ، يوم صدرت عن خادم الدولة الذى قال في آخر لحظة من حياته : « أيها الرجال ، لا تعتقدوا أننى خائن ، فانى قد تصرفت في حدود النزاهة والتقى تصرف المواطن الطيب ، وعلى هذا الوضع نفسه أموت » .

ونحن الهولنديين نرى انه حسبنا عبارة يان فان أولدن بارنفلت التى قالها في ١٦١٩ دليلا على الأهمية التى أحرزتها كلمة مواطن في لغة الهولنديين وعرفهم في أثناء القرن السابع عشر . وقد دخلت الكلمة إلى بلادنا مع الحركة الانسانية ، مشتقة من اللاتينية ومتقصصة في الأصل معنى ابن الوطن Compatriot ولم تلبث حتى أحرزت معنى آخر أيضا هو محب وطنه . وقد أورد معجم كليان الهولندى في ١٥٧٤ المعنيين كليهما : أى ابن الوطن ومحب الوطن Patriae amans ثم اذا هي تصبح منذ بداية الثورة الهولندية على اسبانيا اسما حزبيا موسوما يطلق عادة مقترنا مع عبارة المواطنين الصالحين goede patriotten وقد جرت العادة ببناءهضة الوطنيين patriotes للحزب المناصر للاسبان أو المناصر للملكية وتآلبهم عليهم . فكانهم يعدون بهذا مساوين تقريبا للفظلة «شحاى البحر» (\*) أو على كل حال ، انصار أمير اورانج . ومما هو جدير بالملاحظة أن لفظة Patriote أى الوطنى لم تدخل في الاستخدام العام في اللغة الفرنسية الا بعد ذلك بزمان طويل ، وان جاز وجودها مرات قليلة في القرن السادس عشر داخل عبارة « الوطنيين الصالحين bons patriotes » (٩) . فان الدوق دى سان سيمون أثنى على فوبان بوصفه

(\*) شحاى البحر : هم التطومون الذين جمعهم وليم الصامت ١٥٦٩ وأهم أعمالهم دلف حصار لندن ١٥٧٢ . ( المترجم )

وطنيا على محاولته ادخال الاصطلاحات الى الدولة ، نافضى ذلك بروسو الى نسبة صوغ الكلمة اليه . وحاج آخرون بأنها دخلت الى الفرنسية نقلا عن الانجليزية . والواقع أن لفظة وطنى Patriot قد اكتسبت فى انجلترا شيئا فشيئا معنى خاصا هو صديق الحرية . ففي تلك البلاد قامت مجموعات أو أحزاب تحاول اصلاح النظم الادارية فى الدولة وتنزع الى التحدث عن نفسها على أنها «الوطنيين» حتى فى أثناء القرن السابع عشر . وقد حصلت الكلمة على التصديق والاقرار لمعناها هذا وهو «صديق الحرية» يوم نشر لورد بولنجبروك حوالى ١٧٢٨ نشرات المهاترة الجدلية التى هاجم بها روبرت والبول ووزارته الطويلة الأجل وما اتبعه من سياسة السلم والروتين . وقد جمل عنوان احدى المنشرات : «ملك وطنى» وجعل عنوان الأخرى «حول روح الوطنية» . والنشرتان تحتويان على التماس الى الملك وسلطته الشخصية وروح الشعب استعدادا لهما على الأرستقراطية المتجمدة التى امتلا بها البرلمان . وربما جاز فوق هذا تسميتها باسم الوطنية الحقن وان جاءت مشوبة مقدما بطعم الفاشية . غير أن شخصية الكيبيادس(\*) التى تقمصها بولنجبروك لم تكن طراز الرجل الذى يمكن أن يؤثر فى رأى العام الانجليزى الا مؤقتا . وسرعان ما سخر الناس فى انجلترا من لفظة وطنى هذه حتى أصبحت رثة مبتذلة . ومما قاله الدكتور جونسون ليوزويل : «ان الوطنية هى الملاذ الأخير لأى نذل أفك» ورغم ذلك ، فإن هذا الاستخدام الانجليزى للفظه وطنى على أنها تدل على : «صديق الشعب» أو «صديق الحرية» هو الذى تغفل الى الصميم من فرنسا ، وانتهى بها المطاف أن تكون ابان ما نشب فى الجمهورية الهولندية من خصومات مدنية فى خدمة أعضاء «حزب الوطنيين» Patriot Party بما لهم من قبعات مرفوعة الخوافى وغلايين جودية (\*\*) Gouda وكلاب بوميرانية بيضاء .

وبهذا يكون مفهوم لفظة «وطنى» قد انتقل من دائرة التعلق الوجدانى بالوطن الى معنى الكفاح السياسى من أجل الحرية الشعبية ، والمساواة أمام القانون واصلاح الدولة والتقدم الاجتماعى والثورة . ومع هذا ، فإن الذى حدث نتيجة لذلك ، أن الفكرة تعرضت للانفصال عن قاعدتها الأصلية التى هى أرض ميلاد الرجل وأن تفقد محتواها الأصل بوصفها ميلا غريزيا من المرء نحو التربة التى بها نشأ ، وذلك لأن هذا المثل الأعلى

(\*) الكيبيادس قائد آليتى منفى حوالى ٤١١ ق . م (الترجم ) .

(\*\*) نسبة الى مدينة جودا الهولندية الشهيرة بالجينة (الترجم ) .



للحرية لم يعد هو المثل الأعلى للمحافظة على الحريات القومية التقليدية بل أصبح المثل الأعلى لبسط السعادة البشرية والتمتع الاجتماعي بكل أرجاء الأرض طولا وعرضا . ونشأ ضرب من التوتر بين المفاهيم السياسية العملية لكل من الدولة والأمة من ناحية وبين المثل الأعلى العام لحب الانسانية ومجموعة المواطنين العالمية من ناحية أخرى ، المثل الأعلى الذى بدأ تحقيقه للعقول الحساسة المتزنة التفكير فى القرن الثامن عشر هو المستقبل الذى يحمله الغد . اذ لاح لهم أنه قدر للأمة والوطن أن يدخل فى كيان انسجام الأسرة البشرية ووحدها فكيف يمكن أن يوجد متسع لى شكل من أشكال القومية فى الصورة المتفائلة للمستقبل لدى الفلاسفة ؟ أن ذلك كان من الممكن - على الرغم من كل شيء ، والسبب بسيط ، هو أن تأملات الباحثين عن الحكمة ندر أن تكون من الاقناع ما تفترضه فيها نظم أولئك الباحثين . على أن زعيمى التفكير الاجتماعى فى تلك المدة : مونتسكيو وروسو لم يضعوا الصورة المحسوسة لفكرة الأمم أو الأوطان فى المحل الأول . فان مونتسكيو مثلاً فى كتابه «روح القوانين Esprit des Lois» جعل مدار تفكيره النواحي السلالية والاجتماعية أكثر من السياسية . وأثر روسو أن يعبر عن نفسه بما ضربه من تجريدات على الحياة الاجتماعية البشرية وتركيبها السياسى . ومع ذلك ، فالذى حدث حتى فى طريقة تنسيق نظام كتاب «العقد الاجتماعى Contrat Social» أن موضوع المجتمع الحر وهو المعبر عن الإرادة العامة ، لم يمكن وضعه فى أية صورة سوى صورة القوة الحقيقية المملوكة ، أى الدولة أو الشعب ، ومن ثم فان روسو هو الذى استطاع وضع برنامج لانشاء سياسة قومية حقيقية بما سطره فى رسالته «تأملات حول الحكومة البولندية» (١٧٧٢) وفيها اعتبر أن هدف القانون خلق روح شعبية ذات وعى قومى ، وهدف التربية والتعليم المحافظة على الأخلاق والتقاليد القومية حية فى قلوب الشعب .

وقد اجتمعت فى روح العصر الذى أخذ يهوى مسرعا نحو الثورة الكبرى ، فكرتان حاولتا التصدر : وهما «أولا» المثل الأعلى القامض للأخوة العامة والتسامح والانسانية ، الأمل المرجو لمجتمع مسالم سيجده سعادته فى الحرية الشاملة وفى حياة منسجمة مع الطبيعة ، «وثانيا» ميل قوى لا يقل عن هذا فى قوته نحو كل شيء يتعلق بأرض المرء وشعبه . ثم جاءت الثورة ، يوم لم تبرح الأفواه والحناجر تنادى بالخير الشامل المتعين فى الفضيلة وحب البشرية ، غير أن القبضة الحديدية وجهت ضربتها

من أجل الوطن والأمة ، وكان هوى الأئمة في صف تلك القبضة • ولم يحدث قط أن بلغ عاملوا الوطن والأمة من النفوذ الشديد ما بلغه في السنوات من ١٧٨٩ إلى ١٧٩٦ • وعندي أن كل ما تفعله تلك الحقيقة هو أنها تؤكد أن الطبيعة تثبت على الدوام أنها أقوى من النظريات • ومع ذلك فقد زعم الناس دائما في نفس الوقت أنهم إنما يتصرفون تصرفا متمشيا مع النظريات • وجعلت الجمعية الوطنية همها الأول أن تصوغ « اعلانا بحقوق الانسان والمواطن » • ويجدر بك أن تلاحظ هنا أن الانسان يجرى أولا على حين يتأخر المواطن • ولكن ما يكاد المرء يشرع في صياغة حقوق الانسان حتى يتجلى له أن الأمر يحتاج الى الدولة لتصير اطارا لمجتمعه • فكانه ليس من الممكن بداحة أن تتخذ الانسانية عطية أو وسيلة تحمل عليها الحرية المرغوبة بهذه الحرارة البالغة • إذ أن مقرها هو الوطن وموضوعها الشعب • ومن هنا يتبين أن الثورة الفرنسية قامت منذ البداية وقبل كل شيء بتنشيط وطنية وقومية تتصفان بالحماسة •

وقد عرضت على مسرح الثورة في بعض الأحيان فصول اضافية غريبة • ففي ١٧٩٠ ، وهي السنة الشاعرية الرومانسية للثورة يوم خيل للناس ، أن كل شيء يمضي في الاتجاه الصحيح وأن خلاص البشرية قريب • وذلك نظرا لأن البشرية ستتكتل بالاجماع في اتفاق وتفاهم • خرج على الجمعية الوطنية ذات يوم (١٩ يونية) موكب عجيب من العرب والبروسيين والسويسريين والسويديين والهنود والسوريين وأهالي بوابانت وليبيج ومن اليهم ، وكل منهم في ثيابه القومية ، وهم جميعا بقيادة البارون المافون أناكارسيس كلوتس (١٧٥٥-١٧٩٤) القادم من كليف (\*) جاءوا مندوبين عن النوع البشري ليلتمسوا من فرنسا السماح لهم بالاشتراك في احتفالا الحرية والاخاء ، لكن يتمكنوا فيما بعد من اعلان أخبار التحرير القادم الى شعوبهم •

وقد صار من المبادئ المعروفة منذ عهد مونتسكيو أن الحرية ولدت في غابات ما سماه تاكيوتوس بجرمانيا ، وأن نظم انجلترا السياسية قد تطورت عن تلك الأرض أرض الحرية الجرمانية القديمة • ولم يفت فرنسا أيضا قبول ذلك المبدأ • وفضلا عن ذلك فلن أعم لرومانس (\*\*)

(\*) البارون انا كلرسيس كلوتس : هو بارون يعا الجنسية البروسية انضم الى الثورة الفرنسية وسمى باسم خطيب الحقوق البشرية وأدم بالجيلوتين •  
(\*\*) الرومانس : هو اسم صام يطلق على اللغات التي نشأت عن اللاتينية الشعبية - وهي الفرنسية والإيطالية والبرتغالية والإسبانية والبرغالية والرومانية والرومانسية بسويسرا • ( المترجم )

أحسست قبل ذلك بزمان بعيد بقدر معين من الفخار بالعصر التيوتوني في أجدادها ، على أن الأصل الجرمانى أصبح آنذاك - وقد مدت المذاهب الأدبية الرومانسية Romanticism أطناها وانتشرت - ورقة لعب رابحة . وتغلغلت الفكرة حتى أن دى توكفيل نفسه ظل يتحدث دون تردد عن «آبائنا الجرمان Nos Pères Les Germaines» ، وانتقلت الفكرة منه الى صديقه جوبينو . ثم عادت الفكرة فوجلت تعبيرا بالغ الروعة عنها في أثناء الثورة الفرنسية . ففي ٢٤ ابريل ١٧٩٣ ، ظهر أناكارسيس كلوتس نفسه في المؤتمر الوطنى ليكشف للأعضاء عن مشروعه الخاص باقامة جمهورية عالمية عامة . وقد طالب «حسبما تقول المضابط» بالغاء لفظية الفرنسية لاعتقاده أن لفظة الجرمانية أنسب تماما وأوفق» (١١) . ولكن ذلك جاء بعد كتابة «المارسييليز» ، وقد تفجرت الحماسة أنهارا في كل مكان ، واستعندت جيوش الثورة لاعطاء فرنسا «حدودها الطبيعية» ومنح شعوب العالم حريتهم .

أجل الحدود الطبيعية . . . هكذا كلما تغيرت السياسة زادت ثباتا على ما هي عليه . وها قد ابتعثت في صورة تحقيق الآمال في بلوغ الحدود الطبيعية ، سياسة التوسع القومى العسكرية ، التى خطتها ريشليو وواصل المضى بها لويس الرابع عشر . على أن لفظة « الطبيعية » هذه قد أصبحت آنذاك مثقلة بكل فلسفات القرن الثامن عشر ، التى جعلت من الطبيعة القوة العليا الهادفة الى الخير وحتمت على الانسان والحياة والروح أن تتوافق معها ، وأن ينظموا أنفسهم على غرارها طائعين . فهنا صار التوسع العسكرى للوطن أمرا لا يتجاوز مجرد الطاعة لأوامر الطبيعة . وهناك كذلك المثل الأعلى المتعلق بالتححر العام لجميع الشعوب المظلومة وهو يتوأم توارثا تماما مع أفكار روسو . على أن روسو حين لم يؤسس فكرته عن «عقد اجتماعى» على الدولة أو أمة بعينها ، واقتصر على تعيين نظام يتصف بطابع الصحة العامة - وقد وضع أساس ما قد يصح تسميته باسم القومية العالية الشاملة ، وذلك نظرا لأن الدولة القومية هى وحدها التى تستطيع القيام بعمل وحدة تتمثل فيها الدولة المثالية . وبهذا المعنى لم تجد نظرية روسو السياسية تعبيرا أنقى من العمل الذى واصل به بوناپرت اتمام ما بدأت به آنفا انتصارات جيوش « المؤتمر الوطنى » وهو الانشاء الثورى لسلسلة من الجمهوريات الحرة التى تزدان بأسماء كلاسيكية زخرقية : الجمهورية الباتافية والهلفيتية والسرابية والليجورية والبارثينية . (ودلك أن لفظة النابوية لم تعد كلاسيكية الجرس بالقدر الكافى) .

ومع ذلك فقد وجدت قوى أخرى عدا مذهب الطبيعة لروسو وعلم الاجتماع لمونتسكيو تولت تغذية فكرة الأمة والوطن في القرن الثامن عشر . ذلك أن فكرات الحياة القومية والطابع القومي وفكرات أغاني الشعب والتساجا والحكايات والأساطير لم تحصل على لونها الزاهي ودفعها الحار ونبضها المختلج من المجادلات الفلسفية ، بل تلقتها عن الإدراك الجمالي والوصف المتلي بمشاعر المحبة . وحلت الحركة الرومانسية محل ما لمذهب الاستنارة والحركة العقلانية Rationalism من ضياء بارد كأنما هي سحابة صيف مثقلة بالمطر والرعد . على أنه قد وجب أولا إزاحة الثرى عن ثروات الوعي الرومانسي هذه ، وتلك غاية ما كان يكفيها بآية حال عمل الفيلسوف ولا شعر الشاعر لولا أن رجال العلم الكادحين قد هبوا يقدمون العون . ومن المعلوم أن ما أسسدى في التاريخ وفقه اللغة من عمل طليعي رائد قدر له أن يضيف كامل القوة على روح الحركة الرومانسية قد تم فوق كل شيء على يد الكاتب يوهان جوتفرايد هررد (\*) . وهررد أسن من جوته بخمس سنوات ، كما أنه مات قبل شيللر بسنة واحدة . وهو من تلك العقليات العظيمة التي تعوزها القوة التشكيلية الكبيرة وإن أوتيت رغم ذلك نفوذا تمخض عن ثمرات هائلة . وهو لم يكتب أية أعمال متكاملة متماسكة لا تزال تقرأ ، غير أن زود الناس بجميع العناصر التي تطورت عنها منذ زمنه فكرتا الأمة والوطن . وقد ساعد على تحرير الأدب من محاولة جرت لوضعه في صورة قانون للجمال مكان في أغاني الشعب وعرف الشعب وتقاليد الشعب ، على أنها الموضوع الحق للحياة الاجتماعية والمفسر الأكيد للحضارة . فهو الأب الحق لكل ما يسمى الآن باسم المأثورات الشعبية ( فولكلور ) ، كما أنه أبو الأدب المقارن وقد ساعد على تحرير الأدب من محاولة جرت لوضعه في صورة قانون للجمال يحيط بكل شيء ، وهي محاولة لم تبرح حتى آنذاك تتخذ من فولتير أسير لها . فتزعم أن يلتصق في كل شيء ناحية التعبير عن كل ما هو خاله وأصيل وطرازي . وموضع العجب أن نفاذ بصيرة هررد العميق في الطابع القومي والروح القومية لم يبدأ في الاشراف وهو بعد بين طهراني بني قو من الألمان بل في أثناء مقامه في ريجا بين اللتفنيين Latvians ذلك وهررد ليس من الأشخاص الذين يفكرون في السياسة ومصطلحها . إذ كان يكره فن السياسة بكل ما أوتى من غطرسة وفتوح . هذا إلى

(\*) هررد ( ١٧٤٤ - ١٨١٣ ) شاعر وناقد وفيلسوف ألماني ولد في بروس

الشرقية ( المترجم ) »

أبعد الناس عن التفكير على أساس الجنين والعنصر . أليس مما يستدعي العجب أن الرجل الذي اسهم أكثر من أى فرد آخر فى تشكيل مفاهيم مثل الطابع القومى والروح القومية Volkstum لم يستمسك بالنظرية القائلة بوجود عنصر قومى ووراثى ، بل كان على النقيض من ذلك مقتنعا أن البيئة هى العامل الحاسم فى تشكيل العقل البشرى . ومع ذلك فقد قدر له أن يكون من أشد دعاة الشكل العصرى القومى نفوذا .

وقد انتهى القرن الثامن عشر بحقبة سلطت فيها الأنوار فى الحياة الأوربية أشد من أى زمن آخر على مسالتى الأمة والوطن . على أن ذلك لم يتم على صورة نزاع فلسفى ولا تبادل دبلوماسى بين دول متنافسة تبغى توازنا ، بل حدث فى بحران فترة طويلة من الحروب وما جبرته من اضطراب . وقد شغل بوناپرت كل الشغل بتحويل المثل الأعلى للحرية والمساواة للشعب والأمم على نحو ما تمسك به الناس فى «الثورة الفرنسية» الى السبيل الذى تستلزمه شهوته الى القوة والسلطان ومواهبه كحاكم . وأفضى ذلك الى أن مبدأى القومية والوطن ، وإن ظلا مرفوعين شعاعا مجردا من كل اخلاص ، قد غطى عليهما مؤقتا ما أحرزته امبريالية غشوم من نجاحات باهرة لم يسبق لها مثيل . فأصبح الجنرال قنصلا وأمسى القنصل امبراطورا ، واصطنع الامبراطور الممالك من حطام القبة المرفوعة الحوافى لأوربا قبيل ذلك بقليل . ومن ثم فصاعدا صار حتما أن تصبح باريس القصبة والعاصمة التى تصدر منها جميع القوى والسلطات التى تتجه صوبها جميع الثقافات . وقضى على الأغرار أهالى باتافيا أن ينسوا من جديد أنهم سموا قبل ذلك بقليل باسم الهولانديين الى حين ، وعلى التوسكانيين أن ينسوا أنهم أوشكوا قبل ذلك بقليل أن يتسموا باسم الاترسك . إذ أن اسم «فرنسى» فيه الكفاية لكل فرد منهم . ذلك أن حلم الامبراطورية القاتل ليس فيه على الإطلاق أى متسع لفكرتى الوطن والقومية .

وظل ذلك الوضع حتى جاء الأوان الذى أصبح من الواضح فيه أن الدول والأمم لا يمكن ركلمها وطرحها جانبا ودفعنا بثل سهولة التسيطر عليها وقمعها مؤقتا بقوة السلاح . وقد استعادت الكيانات الراسخة الأصول فى أوربا قوة مقاومتها ، ومن ثم فإن القوى القومية : إنجلترا غيرالمقهورة واسبانيا المتوقدة بالتعصب وبروسيا المجددة الشباب - هى التى تولت قيادة أوربا من ليبزج الى واترلو .

## القرن التاسع عشر

من المحقق بداهة أن الحكام والدبلوماسيين الذين التأم شملهم بمدينة فيينا (\*) في ١٨١٤ لينشئوا لأوروبا الحائرة القوى نظاما جديدا وخالدا على الأيام لم يفشلوا نتيجة لشدة وفرة ما بين أيديهم من المبادئ . أجل أن من الظلم البين وسم عملهم بأنه في مجموعة فشل . فإن النظرة إلى ما أبرم في مؤتمر فيينا من معاهدات ، مهما كثر ما يعتورها من نقص توضح أنها وهبت أوربا فترة سلام دامت نصف قرن تقريبا وذلك بعد التجاوز عن بعض الاضطرابات السطحية . ولا يزال موضع الأخذ والرد الحكم فيما إذا كانت هذه النتيجة النافعة ترجع إلى ما أوتيته الدبلوماسيون من حكمة ناضجة أم إلى مجموعة من الظروف تخرج تماما عن هيمنتهم . ولعل الواقع بالضبط هو أن ما اتجه إليه المؤتمر من عدم التمسك البالغ الشدة بالمبادئ له أثره السلمي . إذ أنه قام بدور الجلال الذي نفذ حكم الاعداء في امبراطورية نابليون . ولم يزد . وكان في جعبة ذلك المؤتمر قدر كاف من المبادئ يستطيع استخدامها : منها الحرية الحبيبية ، على أي وجه كان فهمها ، ومنها وحدة ما ينتمى بطبيعته إلى أصل جامع ومنها الاعتراف بحق كل أمة في الاستقلال ، مهما يكن الشكل الذي تحقق عليه ذلك ، ومنها التوازن الضروري بين الدول ذات السيادة التي لا تستطيع احداها الاستغناء عن الأخريات ولا تجنب بعضها بعضا . ومنها أخيرا حق المواطن في أن يكون له صوت ورأى في حكم الدولة . ومن حسن الحظ دون ريب أن لم تنتهيا الفرصة لاتخاذ جميع هذه النقاط أساسا للعمل . وقد وجد المؤتمر أن من الصعوبة بمكان أن يصل إلى نتيجة مرضية ولو اعتمد على إجراءات أساسية بدرجة أقل ومجملتها بقدر أكبر ، أجل أن أحد شخصياته القائدة وهو تاليران ممثل فرنسا المنهزمة ، جاء

---

(\*) انظر ما كتبه ولو من هذا المؤتمر في « معالم تاريخ الإنسانية » مج ٤ ص

فعلا وفي جميعته مبدأ • والمبدأ الذي أدخله في المؤتمر قد سمي «الشرعية» وبفضله أحرز هناك نجاحا ضخما • ومن سخریات التاريخ أو بالأحرى من نزواته وشطحاته : ان الشرعية وهي الحق الوراثي في العرش لأسرة مالكة ، وهي فكرة انتقصتها حكمة قرن كامل واتهمتها بأنها غير معقولة ومضحكة وغير جديرة بشرف الانسان ، وهي التي داستها أقسام الامبراطور بالنعال منذ امد وجيز جدا ، قد ظهر آنذاك أنها المبدأ العام الوحيد الذي تهيأ للمؤتمر بفضله احرز اية نتيجة عملية سياسية •

على ان هناك شخصا آخر اقترح مبدأ في سبتمبر ١٨١٤ ، غير انه لم يحظ بمكان بين صفوف المجموعة الباذخة من المؤتمرين ، وقد حلت فكرته في اصفاء أحلام أبعاد كثيرا من الحرية والقومية والحكم الدستوري والوحدة السياسية وهو الكونت دي سان سيمون • فان سان سيمون كتب لمناسبة افتتاح المؤتمر خطابا مفتوحا أصدره من جنيف يحمل هذا العنوان : « حول تنظيم المجتمع الأوربي أو حول الحاجة الماسة الى وسيلة لربط شعوب أوربا في وحدة سياسية مفردة » • فكانه بناء على هذا يرى أن أوروبا - وهذا وجه العجب في الموضوع - مجتمع موجود فعلا ، أي أنها مجتمع Société لا يحتاج الا الى اعادة تنظيم • ولا حاجة بنا أن نشير الى أن ذلك الخطاب المفتوح لم يحدث أدنى أثر •

وقد أتى مؤتمر فيينا بما سمحت به الظروف من أعمال وأثر ما أتاحته الموازنة العسيرة بين المصالح المتناقضة • اذ أضفى صبغة ارجاع الشرعية على أكبر عدد ممكن من قراراته • فان توسع النمسا بايطاليا جعل في صورة التعويض لها عما فقدت في ألمانيا ، ولاح وضع مملكة بولندة تحت حكم القيصر الروسي كأنما هو استرجاع يعوض بدرجة ما كل ما أصابها من التقسيمات ، وخيلوا توسع بروسيا في أرض الراين ونصف سكسونيا في صورة التعويض والكافاة • وفي كل هذا الذي ترى ، لعبت المطالب القومية بالاستقلال دور عبارة رنانة في أحسن الأحوال • فهل يمكن أن يوجه ذلك الى مؤتمر فيينا على أنه غلطة أساسية في بعد النظر والسياسة ؟ ان حكما كهذا لن يكون الا حكمة تاريخية هيئة رخيصة لأنها واتتنا بعد ظهور الحقائق • ومرد ذلك أن مبدأ القومية لم يكن أنضج ولا أصب من أي تجريد عام آخر يطبق ويتخذ أساسا للمجتمع السياسي الأوربي • فهو مبدأ لم يتيسر له احرز الوعي بوصفه مطحا عاطفيا معترفا به من الجميع وفكرة باعثة للحيوية الا في أثناء القرن ، وعندئذ أسفروكذلك أنه ينطوي على عواقب خطيرة •

وقد رأينا كيف أن التنبؤ الكامل لطابع قومي أهلى قد أنبثق من  
 قرية الحركة الرومانسية . إذ أصبح من العرف الدارج ترجمة كل حاجة  
 ذهنية الى ما هو فطرى وأصيل وخالص الى لغة المصطلح الشعبى . فان  
 الوعى القومى قد اتخذ لون وشكل احساس بالروايات التاريخية الماثورة  
 وتجسد كمادة للشعر والقصص . ولكنه لان أصبح مطلب الناحية القومية  
 شعارا لذلك الزمان بدرجة تزداد قوة وطفيانا فى كل آن ، فان تيار  
 الفكر الرومانتيكى ليس وحده المسئول عن ذلك ، بل المسئول أيضا هو  
 التحولات المادية والتكنولوجية الملحوظة بجلاء فى حياة شعوب أوروبا .  
 وهنا أخذت وظائف الحياة الاجتماعية المصرية بكل ما داخلها من تنظيم  
 ويمكنه (\*) Mechanization متزايدى المعيار تعلن بصورة متزايدة فى  
 ظلال سياق جو قومى . والواقع أنه قد تحددت الآن من الناحية القومية  
 كل مهنة وكل خدمة ، فان المواصلات والتجار والتعليم والاعلاء  
 والعلائية ورعاية المصلحة العامة وإنشاء الطرق ، لم تقتصر فقط على شغل  
 منزلة أهم منها قبلا ، بل شغلت أيضا قدرا كثيرا من الطاقة والانتفات  
 الفردى العام . وقد فعلت الامم ذلك بشكل ما أمة فى اثر أمة . وهذا  
 أصبح الناس يقاربون الحياة ويعالجون شئونها من وجهة نظر قومية ، أكثر  
 منهم أنفا بكثير . حتى لقد بلغ الأمر أن المثل العليا نفسها للحياة سر  
 اليها نزعة اتخاذ الاتجاه القومى . ولم تعد فكرة الحرية تنطبق على العا  
 ولا على البشرية ، بل على شعب المرء فقط . وهنا صارت المشكلات التى  
 يواجهها كل مجتمع نوعية أكثر كثيرا منها قبلا ، سواء أكانت تلك  
 المشكلات سياسية أم اقتصادية أم فكرية : سواء أدارت حول دستو  
 أم سكة حديد أم التشريع الاجتماعى لم تصحيح جميع أنواع الأخط  
 والإساءات . لقد تم تحديد جميع هذه الحاجات تحديدا قوميا : وإذا  
 تنطبق بصفة عامة على أية بلاد وإى شعب كمجموع .

فلا غرو أن يفوز مبدأ القومية بوصفه قوة هادية لكل سياس  
 وتدير للدولة باكتساب ميادين متزايدة الاتساع ، وأن تتعرض ص  
 المبدأ القومى وقدرته على أداء الخدمات لخطر المبالغة فى تقديره مثلاً تعر  
 فى الماضى عادة لصنوف من الاهمال وعدم الاكتراث . وفى تناسيا ذ  
 ازداد على مدى الأيام الميل الى نسيان مسألة واضحة ، هى أن الدولة  
 هى على المدى الطويل حقيقة الحياة السياسية وواقعها ، وأن الأمة هى :

(\*) المكنة : التحول بالصناعة والامعل الى الشكل الميكانيكى

( المترجم )



الأعلى لتلك الحياة وهى البرنامج والشعار والمطمح المرجو . ولو تأملنا الدولة من الناحية التاريخية لتجلى لنا أنها تحتل المكان الاول بكل أرجاء أوربا ، وأن الأمة هى ثمرة الظروف الحية داخل حدود دولة بعينها . ولم تكون الأمة نفسها الا فى ظل السلطة وداخل سياقها ، حتى فى تلك الحالات التى تبلى فيها الوحدة القومية والتجانس اللذان أصبحا واضحين فى النتيجة النهائية للتطور كأنما هما أمران ضمنيان باعتبارهما النتيجة النهائية التى تحتها الضرورة فى ظل الظروف الطبيعية لماضى سحيق .

ومع ذلك ، فمنذ نهاية القرن الثامن عشر فصاعداً ، وبينما فكرة الوطن والأمة تكتسب محتوى ولونا وانفعالا نفسيا ودم حياة مطردة الزيادة على كراياهم ، فقد تطور بالضرورة تناقض مؤلم كلما عجز الوعى عن التقابل وطبيعة الدولة . فلو سارت الأمور على ما يرام ، لوجب أن يتوأم كل من العاطفة القومية وحُب الوطن وحاسة الولاء نحو إحدى الدول توازماً تاماً عند كل شعب . غير أن ذلك التواء لم يحدث بأية حال فى كل مكان . فحيثما أعوزت الوضع علامة منسجمة موحدة المركز ، تطورت التلذذات المؤذنة بالتمزق . ومن المعلوم أن أوربا فى عهد إعادة الملكية امتلات بمثل هذه الأنواع من التلذذات ونقاط التمزق المحتملة . فان قاهرى نابليون : - إنجلترا والنمسا وبروسيا والروسيا ، أصبحن بالإضافة الى فرنسا المنهزمة ( التى ظلت إحدى القوى القائمة رغم سقوط امبراطوريتها ) ، سادة المسرح السياسى بوصفهن الدول العظمى المعترف بها . والواقع أن المعنى الضمنى لتبوء إحدى الدول مكانة الدول العظمى ، انطوى على خرق للمثل الأعلى الذى شكلته النظريات السياسية فى القرن الثامن عشر والذى طورته الثورة الفرنسية ، وبمقتضى تلك النظريات لم يكن ثمة مكان لتسلط الدول الكبرى على الصغرى . على أننا لو استعرضنا تاريخ قرنين كاملين من الاتفاق الاوروبى والصراع الاوروبى لوجدنا هذا التسلط شيئاً مألوفاً بالغ الألفة . وما قد ظهر آنذاك بوضوح أعظم منه فى أى وقت آخر ، أن الاعتراف بأسيقية الدول الكبرى إنما هو النتيجة الحتمية للحقائق ، غير أن هذا التنظيم الفعلى لأوربا الى دول صغرى وكبرى لم تكن له علاقة كبيرة بمبدأ القومية . إذ أنه أقيم على القوة السياسية لا على صلة القربى السلالية فليست ألمانيا هى الشئ الهام كدولة عظمى ، ولا حتى الاتحاد الكنفدرالى الألمانى المنشأ حديثاً ، الذى ادعى أنه هو الذى تجسدت فيه وحدة ألمانيا ، وإنما هو بروسيا - وما يجدر ذكره هنا أن بروسيا نفسها كانت لا تزال بعيدة كل البعد عن أن تسمى أمة متجانسة . وهى لم تدع يوماً أنها نهضت

الى القوة كامة . وكل ما فى الامر انها كانت دولة ، وانها تريد ان تظل كذلك . وفى ١٨١٣ ، العام الذى اهاب فيه فردريك الثالث برعاياه أن يحرروا أنفسهم من نير الفرنسيين فى منشوره الذى جعل عنوانه « استنفار لشعبى » ، لم يخاطب هؤلاء الرعايا لا بوصفهم بروسين ولا على أنهم ألمان ، بل أحصاهم بأسمائهم فهم البراندنبرجيون والبروسيون واليومرانيون واللتوانيون وعلم جراً . وهنا يتجلى أن التفريق بين مفهومى الدولة والأمة عندهم بلغ أضال مبلغ . فلا غرو أنه فيما سلف من أيام أسرة هابسبورج ، لم يعد تنوع الفوارق القومية داخل ممتلكاتهم المترامية الأطراف على أحد بأية متاعب بالغة الخطورة فيما يتعلق بالنمسا .

وقامت الى جوار الدول العظمى بضع من الدول الأوروبية الصغرى المستقلة يتقابل سكانها بدرجة ما وعدداً مماثلاً من القوميات . وقد قام الأساس فى تلك الدول اما على صلة قبرى سلالية ولغوية تقليدية ، كما هو الحال فى الأمم السكندنافية ، واما على تقليد سياسى من الوحدة والتماصك التاريخى الأساس كما هو شأن سويسرا ، كما أنه يقوم عادة على خليط من الأمرين . فاما الوحدة السياسية لمملكة الاراضى المنخفضة الجديدة فكانت لا تزال بحاجة الى أن توضع موضع الاختيار . وقل من الدول ما تم فيه الى حد ما اكتمال التجانس القومى بين السكان . وذلك بينما التذمرات القومية تتطور وتختمر فى كل مكان تقريباً ، فإن الفنى حدث بالأراضى الألمانية وإيطاليا وإيرلندا ، وبدرجة لا تقل عن ذلك - فى أماكن لم يبرح الناس يعيشون فيها فى حالة خضوع وقهر تام كما هو الحال ببلاد البلقان ، أنهم أصبحوا على وعى بطابعهم القومى وشرعوا يكافحون فى سبيل الحرية والاستقلال . ثم ان التربة الرومانتيكية التى تطور فيها الوعى القومى قد أنتجت أيضاً فى تلك المدة ثمرة فاخرة وناضجة زاهرة . فلئن حدث ذات يوم أن الفكرات الرومانتيكية لنخبة من الخاصة المفكرين ، أثرت أثراً مباشراً فى السياسة العملية ، فإن موطن ذلك الأمر نشوب حرب استقلال اليونان . فهى حركة نشطت فيها المثل العليا للعصر بأسرها : مثل التحمس للحرية ، والحمية للعصور الحالية الهيسة ، والاعجاب القشيب بكل ما هو شعبى أصيل ، وعاطفة الأحزان العالمية لدى الشاعر بيرون ، وليس عاطفته فحسب ، بل وشجاعته أيضاً . ونتيجة لذلك زادت المجموعة السياسية للدول الأوروبية عضواً آخر جديداً ، هو بلاد اليونان وذلك فى نفس الوقت الذى بدأت فيه إعادة الملوك الى عروشهم . ثم جاء بعد ذلك دور صربيا ورومانيا وبلغاريا ، فانضمت جميعاً الى الصفوف التى تضخمت فى هذا القرن بانضمام طائفة من الأعضاء الجدد . نبي أن الحركة المضادة نحو انقاص عدد الدول

ما لبثت أن تجلت سريعا بدورها فيما حدث من اختفاء خمس دول في إيطاليا وأربع بالمانيا حين أسست بكل منهما دولة متحدة وقرمية . ومضى القرن العشرون في نفس ذلك النهج . فان من الخصائص التي تجلت في التاريخ الاوربي منذ نهاية عهد نابليون اجتماع كل من العمليتين معا : عملية التوحيد ( وبها ينقص عدد الوحدات السياسية ) وعملية التقسيم ( وبها يرداد من ثم عدد تلك الوحدات ) . على أنه يجدر بنا مهما تحملنا من مشقة ، أن نشامل هنيئة تلك النزعة في اتجاهين متقابلين ، وذلك لأن التضاد هنا ينطوى على مشكلة ذات طبيعة عامة : مشكلة الدولة الكبرى والدولة الصغرى .

لقد تعلمنا منذ أيام دراستنا أن ننظر الى حادثين تاريخيين عظيمين حدثا في القرن التاسع عشر ، وهما توحيد إيطاليا وتوحيد ألمانيا ، من زاوية التقدم قبل كل شيء أو اذا لم يكن ذلك التقدم محققا تماما ، أي كان مجرد تحسن تناولناه من حيث هو على كل حال ضرورة منطقية وطبيعية تمطل التفكير في إصدار الحكم الناقذ ، والواقع أن التاريخ قد قال كلمته . ولن يفكر انسان في المجادلة مهما أجاد انتفاء الأسباب بأن نتائج هاتين العمليتين التاريخيتين مستوجبة للأسف . وبهنا أن نشير الى مسألة أخرى مختلفة تماما ، هي التعبير عن الشك بوجه عام في حل يصح اعتبار تمثل الوحدات السياسية والثقافية وامتصاصها في الوحدات الكبرى نعمة وبركة على العالم . أذ يبلغ من شدة نزوع عصرنا الى الانبطاح على الأرض اظهارا للاعجاب بكل ما هو ضخيم الكرم ، ان كل كلمة تقال دفاعا عن الدولة الصغرى تصبح شيئا يجزى في أوانه المناسب . فمن جنح الى أن يفترض دون مزيد من اللفظ والزناط أنه يحسن تفضيل الدولة الكبرى على الصغرى ، فهو فريسة لمغالطة منطقية لو أن فرانسيس باكون كان حيا لمنحها مكانا بين ما سماه أصنام السوق ، قاصدا بذلك الأفكار التي تقف حجر عثرة في سبيل الحكم الواضح على الامور . ذلك أن المغالاة في تقدير قيمة الكم انما هي من أرخص تحيزات الانسان العصري الذي أوهقته وأذهلته انتصارات السرعة والقوة الميكانيكية وسهولة التنقل . ومنذ أمد غير بعيد أنحننا المؤرخ السويسري فرنر كايجي بتقويم ممتاز للدولة الصغرى ومركزها في الفكر الاوربي في القرون الاخيرة ، وقد استخدمت فيما يلي دراساته شاكرًا له . (١) أياديه على العلم .

ولو تأملنا الفكر السياسي في القرن الثامن عشر ، الذي لم يضع في حسبانته بحكم طبيعة الأشياء سوى العلاقات والامكانيات السياسية المحدودة لوجدت ، ألى تقدير المجتمعات السياسية ذات الحجم المعتدل كان هو السائد على الأفكار غير منازع . مثال ذلك أن مونتسكيو كان يعد الشكل السياسي للجمهورية مقيدا برقعة صغيرة من الارض ، ويعتبر شكل الحكم الملكى مناسباً لرقعة أرضية معتدلة الكبر ، على حين أن الحكم الاستبدادى القائم على مبدأ الخوف ، قد اعتبره مونتسكيو شيئاً طبيعياً للمملكة الضخمة المتراصة الأطراف . فقد كتب يقول : ان الدول الصغرى تقع فريسة للدول الكبرى ، ولكن الدول الكبرى تقع فريسة لنفسها . على أنه لا شك أن تفضيل مونتسكيو للنظام الجمهورى شيء لا ينكر ، فهو بذلك يؤثر الدولة الصغيرة : اذ أن أساسها حسبما يرى مونتسكيو نفسه هو الفضيلة ، على حين أن أساس الدولة الملكية هو الشرف . وهو يذكر بصورة نوعية محددة أن الفضيلة التى يعنىها ليست الفضيلة المسيحية ، إنما هى حب للوطن وللمساواة . فكان الوطنية اذن قد رفعت حتى أصبحت أساساً معترفاً به لخير أنواع الأشكال السياسية . فاذا انتقلنا الى روسو وجدناه يرفض فكرة الدولة الكبيرة رفضاً باتاً هو الآخر : ذلك أنه كتب فيما كتب أن المملكة المتراصة ليست دولة ، لأن الفرد لا يمكن عندئذ أن يكون له فيها نصيب فى توجيه الشئون .

ولم تبرح دول المدن الهلنينية فى الازمنة الحالية والامتداد المتواضع الذى بلغته روما كجمهورية ، كالمعهد بها دائماً ، منارات تشخص اليها الأنظار بوصفها التجسيد التاريخى للمثل الأعلى السياسى . وعندما رأى سيسموندى أن المثل الأعلى المثمر للمراكز الثقافية قد مثلته تقريباً المدن الجمهورية الإيطالية بكثرتها المفرحة ، أو عندما اعتقد ك. ل. هولز أنه مستطیع استرجاع مثله الأعلى الملكى المحافظ فيما يقوم بما سماه بدولته الوراثية من علاقات أبوية ، فإن الصورة التى تمثلها الفكرات فى عقليهما ، على أنها الوضع الأمثل ، ان هى على الدوام الا الوحدة السياسية ذات الأبعاد المحدودة . وكذلك شأن قولتير ، فانه من اعتقدوا أن الحب الحق للوطن لا يمكن أن يقوم الا فى منطقة ذات إسراع محدود . قال : كلما زاد اتساع الوطن قل حب المرء له ، وذلك لأن الحب المقتسم يصبح أضعف . ومن المستحيل على المرء منا أن يحب بحنان عائلة بالغة الكبر لا يكاد أن يعرف أفرادها ، (٢) . وعندى أن ذلك ينطوى على مسكة من الصدق : ذلك أن لباب الوجدان الوطنى يجتمع فيه على الدوام تعلق وثيق بأرض المرء الأصيلة . وقد وجد دى توكفيل فى أعظم دول الدنيا جميعاً

وهي الولايات المتحدة الأمريكية ما يؤكد رأيه من أن أصغر جمـساعة سياسية ، وهي المدينة *municipium* الرومانية ، وهي هنا المدن القائمة في نيوإنجلند ، إنما تشكل مناط القوة من دولة حرة ، وبذلك عاد بشكل ما الى صسورة تجريدية تتعلق بتكوين الدول التي قدمها بالفعل توماس الاكوينى فى كتابه ( *De regimine principum* ) .

ولسنا ننكر أن الامبراطورية الرومانية المقدسة القديمة التي تهاوت مجللة بالعار فى ١٨٠٦ كانت مسخا شائها بشعا سخيـسا لدولة ، بما اجتمع فيها من وحدات مستقلة متفاوتة الاستقلال يقارب عددها الثمانى عشرة دولة ، كما أن العدد المحدود الكثرة للاتحاد الكنفدرالى الالمانى الجديد ، الذى اجتمع فيه ، ما يقارب خمسا وعشرين دولة ، كان أيضا غير مرضى من وجهة نظر كل من السياسة العملية والنظريات السياسية على السواء . وربما جنح المرء الى تصور كل الالمانى قح محب للحرية على أنه انسان تلهمه منذ ١٨٤٦ الرغبة الجارفة الى الوحدة الالمانية التي نشهدها عند أرلست موريتزارندت . على أن الواقع يخالف ذلك تماما . ومن العجب أن المؤرخ ارنولد هيرن الذى لا مجال للشك فى عواطفه نحو المانيا ، قد اعتبر احتمال اتحاد المانيا فى دولة واحدة فى المستقبل : « القبر الذى ستوارى فيه الثقافة الالمانية والحرية الاوربية » . وليس ثمة شىء ادعى الى هدايتنا وارشادنا فى هذا الصدد من أن ننظر المكان الذى شغله مفهوم « الوطن » فى عقل ذلك الالمانى النبيل القح الذى استطاع كهلا فى منتصف العمر أن ييسط للعالم معنى العدالة والحرية عنده : واعنى به ياكوب جريم . فان الآخرين جريم بدأ عملهما مع بداية العام الجديد ( ١٨٣٠ ) ، فقبلا فى جوتنجن المنصبين اللذين فقدوا بعد ذلك بشمانية أعوام بطريقة غاية فى الشرف : أولهما ياكوب ، وهو فى الخامسة والأربعين من عمره وقد طبقت شهرته العالم كله كاستاذ علامة وأمين مكتبة ، وأخوه فلهم وهو اصغر منه بسنة ويعمل أمينا مساعدا للمكتبة . وكتب ياكوب عند مستهل الصيف ترجمة ذاتية قصيرة بناء على طلب جىستى (٣) . وجسات محاضرة الافتتاحية بالجامعة بعد ذلك فى نوفمبر (٤) ، وقد جعل عنوانها عن الحنين الى الوطن *De desiderio patriae* وهي خطبة مدرسانية لاتيانية طرازية استوحى الهامه فيها من قراءات نثار فى شيشرون (٥) . وواضح من كل كلمة تحتويها المحاضرة أن جريم يفهم من كلمة الوطن مجرد مسقط السراس *Heimat* بأشيق معانيها : « حيث أبلى المرء جميع الطرقات والممرات بأقدامه منذ عهد الطفولة والصبا » ، « حيث تعتقد أنك مستطيع

أن تستمع الى أصوات من قبور أجدادك توجه اليك النصح والتشجيع .  
 فالألمانية على حد قوله ، تحدثت عن ذلك الحب المضمنى للوطن الذى يتسمى  
 بذلك الاسم الجميل الحنين الى الوطن Heimweh ، والحق أنه لم يضطر  
 الى الاعتراف لصديقه لحمان أنه « عنى فى سره أيضا ولاية هس Hesse  
 بكلماته » ، واطراؤه للغة الألمانية لا يسمع فيه لفظ واحد عن الوطنية  
 السياسية الألمانية . هذا الى أن ضيق حدود وجدانه الوطنى يكاد يسمع  
 بشكل أوضح فى الترجمة الذاتية . فالوطن الذى تعلم حبه هو وأخوته  
 منذ نعومة الأظفار هو ولاية هس الانتخابية Electoral Hesse وذلك لأن  
 دارمشتات (\*) Darmstadt لا تكاد تشترك هنا فى ذلك الحب . وكان  
 تعلقه بها شديدا ، حتى لقد صمم أن يعيش فى هس Hesse ويموت  
 فيها ، فرفض قبول كرسى استاذية بجامعة بون فى ١٨١٦ ، على أنه عاد  
 بعد ثلاثة عشر عاما فأباح لنفسه أن يعين فى جوتنجن ولكن فى كثير من  
 التمتع . حتى اذا اضطر الى مفارقة منصبه والولاية فى أخريات ١٨٢٧  
 بوصفه أحد رجال « جوتنجن السبعة » الذين رفضوا أن يسمحوا بأن  
 يحلهم الملك من قسم أقسموه يوما ما ، لم يبرح قلبه متعلقا أشد التعلق  
 بولايته هس Hesse (٦) الحبيبة .

وكان احتمال توحيد إيطاليا موضع التشكك أيضا من جهات  
 متعددة . فان نابليون لم يكن ممن يؤمنون بذلك ولا مترنخ أيضا . وكان  
 نيبور ورائكه يريان ذلك الراى أيضا ، بل الواقع أنه حتى جيورتي  
 نفسه رغم كونه أحد مؤسسى جماعة التحرير والوحدة الإيطالية  
 Risorgimento لم يستطع - شأن كثير من الإيطاليين فى زمنه -  
 تصور ذلك التوحيد الا بشكل اتحاد كنفدرالى ( \*\* ) .

على أن قوة الدفع التى لا سبيل الى مقاومتها فى ذلك القرن اتخلت  
 الاتجاه المضاد . فكل شيء فى الحياة السياسية والاجتماعية والتقنية  
 والاقتصادية ، اجتذبه دافع التجمع المركزى للكم فى حالة تشبه تأثير  
 الجاذبية . فان بعض ما فى المجال غير المادى من قوى كيفت نفسها أعجب  
 تكييف وأجوده وفق هذا التحول فى النظام المادى للعالم . وكانما دلت

(\*) دارمشتات : هى عاصمة دارمشتات هس بألمانيا قرب فرانكفورت .

( المترجم )

(\*\*) الفرق ظاهر لكل دارس تاريخ بين الاتحاد الفيدرالى ذى الدولة المندمجة

القوية التماسك والوحدة ، والاتحاد الكنفدرالى المكون من أجزاء شبه مستقلة .

( المترجم )

جميع الظواهر على أن تقدير الدولة الصغيرة قد فات أوانه وانقضى .  
 إذ حدث حتى في أثناء القرن الثامن عشر في معارضة واضحة لأراء  
 مونتسكيو وروسو ، أن الدولة الكبيرة التي عمادها وجوهرها القوة والتي  
 آلتها وأداتها الممكنة هي العنف قد لقيت الثناء . ومن أول من بشروا بها  
 المؤرخ الألماني أوجست لودفيج شلوتسر ( ١٧٣٥ - ١٨٠٩ ) . فالقوة  
 العسكرية واتساع رقعة المساحة وضخامة عدد السكان هي عنده الأشياء  
 التي تحدد قيمة الدولة . أما الفن والشعر فلا مكان لهما في وجدانه ،  
 وأما الاغريق القدماء فموضع احتقاره ، وأما الدولة فلا عمل لها في رأيه  
 إلا السياسة . وكثيرا ما يشير بعض الباحثين إلى أن شلوتسر قضى زهرة  
 أيامه في روسيا - وفي القرن التاسع عشر ظهر في هذا الاتجاه من تعجيد  
 القوة ، أحد أفراد الطليعة فيمن كونوا جبهة معارضة للمثالية السياسية  
 Political idealism هو المؤلف يوهان جوستاف درويزن ( ١٨٠٨ -  
 ١٨٨٤ ) . فقد أعلن درويزن أن القوة هي حياة الدولة ضرورية  
 كضرورة الحب للعائلة والايامن للكنيسة والجمال للفن . وفي عالم  
 السياسة يحدث قانون القوة أثره بنفس الطريقة التي يحدث بها أثره  
 قانون الجاذبية في عالم الطبيعة والماديات . ومهما يبلغ مدى ما قد تحتويه  
 هذه العبارة من الصديق ، فانها لا تكاد تقبل كمبدأ مرشد يحتذى ، حتى  
 تؤدي مباشرة إلى الذهاب إلى أن القوة والعنف هما أسس مبدئين في  
 الصالح ، على الرغم من أن درويزن يفترض مع ذلك أن مثل تلك القوة  
 ستجتمع على أساس من العدالة والحرية .

وكان تطور القرن التاسع عشر يواصل بأسره التحرك صوب  
 التماسك واتساع رقعة التكوينات المركبة الكبرى ، وهي الحال التي بدت  
 فيها مجموعة الدول الصغرى كأنما تشغل مركزا ثانويا لا يحتمل الا طاملا  
 وجدت الدول الكبرى أمامها شيئا تكتسبه من وجود الصغرى ، ورغبت  
 في أن تستظل بظل من الشرعية . ولقد تحول الناس على  
 وجه التقريب إلى الاعتقاد في الدولة الكبرى . ولأمر ما صارت عبارة  
 الدولة الصغرى Kleinstaaterei مثار التعيير والسخرية  
 بألمانيا ، البلد الذي قاسى من قبل طويلا من التمزق المؤس والعجز  
 السياسى . ومن سوء الحظ أن سرت هناك نزعة إلى النسيان مضت بتأثير  
 ما أحدثته فكرة الكم من خداع عام ، نزعة إلى نسيان حقيقة واضحة ،  
 هي أن واحدة من قيم العالم العظمى الخالدة لا تدين بوجودها إلى دولة  
 كبرى من حيث هي كذلك ، وأن جميع ثمار الحكمة والجمال والحضارة  
 وأجودها صنفا قد انبثقت في دائرة علاقات سياسية بالغة التحديد

والضيق . وينبغي أن يتفصح لكل انسان من نظرة واحدة يلقيها على ما نعرفه عن تاريخ العالم إبان الآلاف القليلة من السنوات التي تغطي تاريخه ، أن عالمنا هذا المكتوب قد قاسى من الدول الكبرى Großstaaterie أكثر كثيرا مما لاقى من الدول الصغرى Kleinstaaterei ولعل الكفة تنقلب يوما فتصبح الدولة الكبرى Grosstaaterie فى يوم ما معيرة هي الأخرى ، اذا ظلت الأسس الجوهرية للحضارة صحيحة واسترد القانون سلامته .

وتسلطت الى حد كبير على الفترة الوسطى من القرن التاسع عشر تيارات أو حركات كبرى ثلاثة : الحركة الليبرالية التحررية ( مفهومه سياسيا واقتصاديا ) والامبريالية الناهضة والاشتراكية المنبثقة . فالى أى مدى تأثرت الحركتان الوطنية والقومية ، وهما قوام المطامح المرتقبة التى يدور حولها بحثنا ، بنشاط تلك القوى ؟ .

ولم تفقد كلمة الحرية شيئا من نفعتها الحارة منذ أيام « الثورة الفرنسية » بيد أن المثل الأعلى للحرية تدهر بأشكال أكثر ايجابية — كما اتضح بمعنى ما معين بأشكال أكثر تحديدا . ومع ذلك فإن محتوى الطموح الى الحرية يختلف بين كل حالة نوعية وأخرى وذلك لأن معناها عند من يعيشون تحت نير الحكومة المطلقة كان حق المواطن فى الحصول على صوت شئون الدولة . ورأى الكثيرون أن تحقيق تلك الرغبة ربما حصل على وسيلة للتعبير عنه فى صورة امتلاك دستور مكتوب يقوم على الايمان بالمفظة ويشترط فى سلامة قاطعة تامة تحكم البلاد . وقد امتلأ العقد الأول من السنين بعد رجوع الملكيات بالثورات البلهاء الساذجة — قامت مثلا فى نابلى وبيد مونت وأسبانيا والروسيا — التى اعتقدت أنها بلغت أهدافها بمجرد اعلان مثل ذلك الدستور ، الذى كثيرا ما وضع مشروعه طبق نموذج جاهز . على أن الجماعات التى تولت القيادة فى تلك الحركات باسم الشعب ، لم يكن لها فى العادة أى تفويض يخول لها أعمالها غدا حماسها . بل هى أشياء لا يمكن تسميتها هيئات محبوسة التماسك . وكلها لم تزد عن دسائس أو مؤامرات دبرت فى الأندية السرية للكاربونارى ( \* ) فى جو من الايمان والخناجر والكتمان . والحق أن هذه هى المدرسة الرومانتيكية لتدبير الثورات .

(\*) الكاربونارى : جمعية سياسية ثورية سرية قامت بجنوب ايطاليا فى النصف الاول من القرن ١٩ ، وحاربت الحكم البونابرتى والبوربونى ، ولعبت دوا فى حركة مازينى . ( المترجم ) .



وليس معنى ذلك أن ما يبذل فيها من شجاعة وتضحية أقل قدراً .  
 إذ إن في الامكان تسمية العاطفة التي تلهمهم بأنها وطنية حميمة ، لاتنبها  
 قوميا طرازيا . ذلك أن الوطن الذي يثورون من أجله يصح أن يبلغ مبلغ  
 أسبانيا أو الزوسيا من الاتساع ، وقد يبلغ أيضا مبلغ نابولي أو بيدمونت  
 من الصغر .

وقبل انقضاء زمن طويل وجد هذا الدافع القوي الى التحرر الذي  
 ظهر في بواكير القرن التاسع عشر شخصية تجسد فيها ، شخصية  
 تجتمع فيها الوطنية والقومية بحرارة ، وقد أدخلت في مثال الحرية  
 جميع ما يتصل من أفكار بالنهضة الفكرية والاجتماعية التي ملأت آفاق  
 العصر . ولم يكن ذلك البطل سوى جيسبي مازيني رسول الوحدة  
 الإيطالية . لقد عادت الى الحياة في شخص مازيني جميع آيات المثالية التي  
 تأثر بها القرن التاسع عشر . فلئن ظل مؤسس نظرية الوحدة القومية  
 أكثر منه منقاد تلك الوحدة ، فليس ذلك عن نقص في الشجاعة  
 أو قصور في ارادة العمل . ذلك أنه أورد حياته موارد الخطر من أجل إيطاليا  
 منذ مطالع شبابه الى أن انتهت حياته . وحكم عليه بالاعدام مرتين ، كما  
 أنه قضى زهرة عمره في المنفى . وقد اعتبر التقدم حقيقة ماثلة ووعدا  
 صريحا . وتوقع الحصول على المنافع جميعا من مبدأ الترابط الذي استعاره  
 من سان سيمون ، وتقبل العمل القومي على أنه رسالة أي ضرب مما  
 يأتيه « المسيا » ( \* ) Messia من تضحية وخدمات . فقد أراد أن ينظم  
 الشباب في كل مكان حتى ينهض بأعباء الحرية ، وأنشأ على التوالي  
 جمعيات إيطاليا الفتاة وسويسرة الفتاة وأوروبا الفتاة . وقد علم الناس  
 أن الثورة التي تعود بالنفع في كل مكان ضارت تحل في أيامه اسم  
 الجنسية أي نوع القومية Nationality وينطبق مثله الأعلى على كل  
 الشعوب وكل الدول ، على أنه كان يعتبر أن شعب إيطاليا قد تلقى  
 الدعوة الاولى والرائدة . ومن رآه أن فرنسا قد قامت بدورها وانتهت  
 في ثورة ١٧٨٩ ، وها قد جاء دور إيطاليا الفتاة الدائمة الفتوة .

والمعروف أن نقطة الابتداء عند مازيني هي منطلق روسي  
 بحث . فهو يرى أن الله تجلى فيما جرى به قدره التقدمي من تطور  
 الشعوب ورفعها صعودا . فالآن ستحل محل المطامع الفردية البارزة في  
 المساعي حركة جماعية Collectivism قد أجيد تخطيطها . وهنا أيضا  
 يشم القارئ أثر سان سيمون وأفكاره . والثالث المقدس الذي اشترط

مازيني وجوده كاساس للمجتمع المقبل يأتلف من الحرية والمساواة والانسانية . والشعب هو المفسر الذى من حقه تأويل الارادة الالهية . والجمهورية هى الشكل السياسى الصالح الوحيد ، والانسك الذى يستطيع به الشعب تنفيذ واجبه هو حق الاقتراع العام . والذى ينبغى أن يكون « المسيا » المسيح المنتظر لهذا التنزيل الجديد ليس شخصا مفردا بل هو شعب مجتمع . وسيهب الناس من غورهم ويعقدون جمعية أو مجلسا .

وسيصدر عن تلك الجمعية اعلان يتخذ شكل ضرب من معجزة عيد الحصاد ، وهو فى هذه المرة ليس اعلانا للحقوق بل للمبادئ ، أى أنه اعلان بواجبات الانسان : واجبات الاخلاص والتضحية والتضامن . وفى الوقت المناسب ستنضم جميع الامم الاخرى الى الاعلان وتمسك به . وينبغى أن نشير هنا الى أن شكل هذه الأفكار يذكرنا بقوة بأفكار كولادى ريانزى ، وإن اتصف مازينى - بصورة لا تدع مجالا لموازنة - بقدر من النبيل والنقاء أكبر كثيرا مما لكولادى ريانزى تربيون الشعب المتهوس الذى عاش قبل ذلك بخمسة قرون .

على أن مازينى اتصف بمغالاته فى المثالية العنيدة ، وهو أمر انتهى به الى مصير من اليأس الفاجع . فتخلى عنه أصدقاؤه وانفصل عن غاريبالدى ، كما أنه ظل فى صراع دائم مع كل ما يتصل بالاشتراكية أو يمت إليها ، وهى فى رأيه شئ يتصل بالتقدم فى مطبخ البشرية . وفى أثناء حرب ١٨٥٩ ، أصبح نفوذه عائقا له أكثر منه مساعدا ، كما أن ما أسفرت عنه الحرب من نتيجة ، هى قيام مملكة بايطاليا واعتلاء بيت صافوى العرش ، خلفت الجمهورى القوى الأمين فى حالة يأس دائم . ومع ذلك كله فالى مازينى يرجع الفضل فى إثارة الشعب ودفعه الى ارادة الوحدة ، وتعليمهم احتقار انقساماتهم النافهة والتركز على بكرة أبيهم على العمل العظيم الذى يواجه تلك الأمة بصورة أوضح وأشد حتمية منه مع أية أمة أخرى ، وهو تأسيس الدولة بوصفها الاطار الركين للدعائم للأمة .

أما الحرية ، فأنها بوصفها مبدأ سياسيا بحثنا قد بدا أنها لا تقتصر فقط على سهولة الامتزاج بحيداً الجنسية أى نوع القومية، بل وتتطلب أيضاً الاعتراف بالقومية بوصفها أساسا لا غناء عنه ، ذلك لأن الحرية تحتاج الى موضوع تدور حوله . وقد أخفقت الدولة فى نقاط كثيرة فى اظهار نفسها بمظهر المعبر الكف عن الحرية . فأنها لم تستطع تماما ارضاء جميع الناس الذين يعيشون داخل حدودها ، اما لأن السكان أعوزة

التجانس القومي أو لأن النظم الادارية كانت تسرف في اداؤها عملية ذات جانب واحد . على أن الجنسية من الناحية الأخرى ، وهى التى تطلق بها بحرارة بالغة قدر كبير من الاحساس الاجتماعى للعصر ، بدت الموضوع الطبيعى للحرية المشتهاة ، والسبب فى ذلك هو ما قام بين الدولة والبحرية من اعواز شديد فى الانسجام . وآية ذلك أن أصدقاء الحرية فى المدة من ١٧٨٩ الى ١٧٩٣ قد خاومهم شعور ما باحتقار الدولة وعدم الثقة بها . أجل انهم أحسوا أنها لا بأس بها كشكيمة كابحة تحول دون استخدام الحرية بغير اكتراث ، أما فيما عدا ذلك من أغراض فانها ينبغي ألا تتدخل فى حياة المجتمع الا فى أضيق الحدود . هذه هى الطريقة التى كان توماس جيفرسون وأمثاله يفهمون بها معنى الحرية وواجب الديمقراطية فى الجمهورية الحرة ( الكومنولث ) الجديدة للولايات المتحدة . على أنه قدر لذلك الاتحاد الفدرالى أن يستكشف بسرعة ، أن الحرية لا تخدم باظهار مثل ذلك الاحتقار لعمل الدولة أما الأقطار الأوربية بما تجمع لها من تقاليد سياسية أقدم ، فقد ألف الناس فيها عادة وجود توازن معين بين السلطة والحرية . وكانها النزعة التحررية الليبرالية السياسية والكفاح من أجل الاستقلال القومى لا يبدوان الا مجرد شكلين من أشكال عملية التقدم ، التى لا يشك فيها انسان .

وقد اكتسب المثل الأعلى للحرية منذ أمد بعيد ناحية أخرى الى جوار الجانب السياسى هى الناحية الاقتصادية . وذلك أن التوسع المستعر للحياة الاقتصادية قد ركز روح العصر أكثر فأكثر على مصالح الصناعة والتجارة والزراعة . اذ أن فكرة الرخاء اكتسبت رنة مقدسة تقريبا لدى جيل شغلته المنفعة ، جيل تعلم فى مدرسة بنتام ( \* ) . ولو بحثت فكرة التجارة الحرة فى حد ذاتها لما ظهر أن لها الا أضعف العلاقات بفكرة الوطنيه أو القومية . غير أن الموقف الواقعى أدخل ذلك المثل الأعلى عنوة الى أشكال الدولة والقطر والأمة ، وذلك لأن الوحدات الفعلية فى الحياة الاقتصادية والتجارية لم تكن هى النقل بالسفن ولا تجارة الحبوب ، ولا التعدين ولا نظم المصارف ، وإنما هى المظاهر المحددة لتلك كلها من فروع التجارة على ما وجدت ونظمت فى مختلف الدول . وقد جرت العادة منذ أيام العصور الوسطى أن الدولة حاولت بكل مكان تقريبا تنظيم التجارة جهده مستطاعها لمصلحة خزانتها وشعبها . وها قد ظهر

(\*) بنتام ( ١٧٤٨ - ١٨٣٢ ) فيلسوف واقتصادى ومصلح تشيى انجليزى .

( الترجمة )

المبدأ الجديد الخاص بالتجارة الحرة الذى شاء أن ينكر على الدولة أى تدخل فى هذه الشئون جميعا . وهنا اكتسب المثل الأعلى للحرية شكلا جديدا ماديا ونفعا صرفا . ومع ذلك ، فإن الحرية ظلت هي المثل الأعلى ومن المحقق أن ريتشارد كوردين لم يقل مثالية ولا تفاؤلا فى الحقل السياسى عن مازينى ، كما لا شك أنه يكمن وراء تبشيره بالبديهة والعقل السديد *Common sense* والخلق البسيط قدر من الحمية المقدسة والاخلاص المجرد من الغرض يساوى ما يكمن وراء تأملات الايطالى الحافلة بالتنبؤات ، كما يعادل ما فيها من الوهم والغداع الكثير . وقد قام النظام الفكرى للمدرسة المانشتيرية على افتراض وجود عالم ملؤه النظام والتقدم يسيطر عليه ، بما قام عليه بنيانه من دول مستقلة متكاثرة - الاعتراف بمبدأى العدل والاحسان ، وهكذا مضى ذلك النظام فى سبيله القائم على الانتاج والتبادل متجها نحو الرخاء والنجاح والسعادة فى ظل المنافسة السلمية . وقد افترض نظريا أن وحدات الانتاج فيه هي الاقطار المتمايزة بعضها عن بعض من الناحية الجغرافية بمساحات من موارد طبيعية ، وارتأى من حيث الانتاج ضرورة أن تقصر كل أرض نفسها جهد الطاقة على ما تنتجه بصفة طبيعية . وهو نظام يفترض أن المنافسة الدولية الحرة لا بد أن تخلق من التجانس فى التبادل التجارى ما يكفل الرخاء العام ويضمنه . وستظهر البضائع الرخيصة أنها الحل الذى يقضى على كل شر اجتماعى ! فبفضلها ستتم الإصلاحات الاجتماعية الضرورية ويصان السلام . وقد كتب كوردين يقول : « ان التجارة الحرة هي اللقاح الذى يبلأ جميع أمم العالم بالرغبة الصحية النافعة التى تدفعها الى التماس الحضارة » . وهو يرى أن الصادرات وعدم التدخل فى عملية الانتاج هما العاملان اللذان يحددان سياسة جميع الحكومات التى ستظهر مستقبلا . ولا شك أن انجلترا تخدم الآخرين حين تجعل من نفسها مثالا لهم وهاديا ومرشدا . وقد حصلت سياسة توازن القوى على زمانها ومضت . وكذلك نالت قسما من الوقت سياسة التوسع الاستعمارى التلى لى أوانها هي أيضا . ومن ثم أحس كوردين أن اليوم الذى لا تملك فيه بريطانيا قدما واحدا من الأرض فى قارة آسيا سيكون دون ويب يوما سعيدا .

وذلك كله شيء جميل جدا ، لولا أن ارتبطت به لفظة « لو » : فهو يعمل عمله لو أن العالم اتصف حقا بالفضيلة التى يتطلبها النظام ، ولو أنه العوامل الموجودة فى العملية كانت بالفعل الوحدات الجغرافية للانتاج، لا الدول الموجودة حاليا بكل ما فيها من قلقلة وقلة انسجام . على أن

المسألة لا تقتصر على ذلك فقط . فإن نظاما يقول : « كل إنسان لنفسه والحرية لنا جميعا » ، إنما يتطوى - حتى وهو في أنقى صوره - على الاعتراف بخصومة قومية خطيرة ، بل يحتضن في الحقيقة قانون الغاب ضمنا . وذلك أن نظرية الحرية الاقتصادية خبات في دخيلة نفسها بذور توسع جامع للمذهب الرأسمالي من ناحية ، فضلا عن بذور لا مقر منها لامبريالية حتمية لابد أن تصدر عن الدول والأمم القوية . ولم يحدث قط أن تهيأت الظروف لتزويد النظام بالشرائط التي يتطلبها لا في الماضي ولا في الحاضر . إذ أن الوحدات المنتجة تقاسمت الموارد تقاسما أبعد ما يكون عن المساواة . كما أن سلوك الدول لم يضبطه القانون الدولي الا في أضيق الحدود . فضلا عن ذلك ، فإنها لم تسيطر عليها تماما المصالح الاقتصادية على الإطلاق بالشكل الذي يوائم نظام مانشستر ولا نظام ماركس . مثال ذلك أن كافوز وبسمارك أدارا تفكيرا هما على أساس وتصرفا وفق موازين تختلف تماما عما لدى كل من كوبدن (\*) ومازيني . ومع ذلك فإن نظرية التجارة الحرة وعدم تدخل الدولة في الحقل الاقتصادي - لو أخذت ككل - لظهر أنها أفضت على الرغم منها الى تركيبة الصورة القومية لأوروبا ، بل حتى تركيبة نزعات الوعي القومي الحادة بها ولم تكن عائقا لها بحال .

وفي حين نفسه أنتجت أواسط القرن سياسيا ما لبث أن أتاحت له الظروف التي يستطيع بها اختبار مبدأ القوميات المستقلة وعجم عوده : هو نابليون الثالث وهو مقامر سياسي أصبح امبراطورا وحالم اجتماعي واقتصادي وصاحب نظريات ، دعى ليلعب الدور الرئيسي على مسرح السياسة الأوروبية العملية . على أننا لن نعني هنا الا بموقفه من مبدأ القومية ، وحسبنا هنا تذكرا بسيطا لبعض الوقائع التي يعرفها الجميع . فهل كان تدخله في صف الوحدة الإيطالية لو وضع موضع التحليل النهائي الا ارتدادا منه لم يتل حظه من الدراسة والبحث ، الى سياسة مضادة للنمسا هجرت من زمن بعيد ؟ وهل هو في اخفاقه التمس في محاولة التدخل في المكسيك أشد اهتماما باستقلال المكسيكيين القومي منه بأحراز نجاح لدى الأوساط الشعبية السياسية لأوروبا ؟ وربما لم يتج لنا بأية حال أن نسبر أغوار عقل نابليون الثالث ، وهو عقل لاشك في

(\*) ريتشارد كوبدن ( ١٨٠٤ - ١٨٦٥ ) سياسي انجليزي ، امتلك مصانع نسج بما تستر ، كان له اثر كبير مع جون برايت في إلغاء قوانين القلال ، وفاوض فرنسا لمقد معاهدة كوبدن لوضع صيرفة جمركية على قاعدة المعاملة بالتل ، ومارس حرب القرم ، وعرضت عليه الوزارة فرفضها . ( المترجم ) .

ضحاكتها على الرغم من حسن مقاصده ومواهبه التي لا تنكر . ومهما يكن من شأنه فإنه لم يضيف أية عناصر جديدة إلى تطور أوروبا القومي .

وعلى حين أن الامبراطورية الثانية قامت بفرص فرنسا وهيبته حتى أضاعتها ، فإن بلمرستون وذررائيل دأبا وراء بحر المانش على تشييد بنيان شامخ هائل من القوة ، انطبق عليه كل الانطباق في أثناء النصف الثاني من القرن التاسع عشر مؤهلا القومية والامبريالية الجسديتان . إذ الواقع أن سياسة إنجلترا حافظت على سميتها القومية الجادة أيام العصور الوسطى . وقد سبق أن أوضحنا أننا أن الانجليزية تستخدم لفظة واحدة للدلالة على فكرتي « التنبه القومي » و « الدافع إلى رجحان الكفة القومية » ونتيجة لما اقتضته الظروف أصبحت السياسة الانجليزية امبريالية أيضا ابتداء من القرن الثامن عشر . وأتيح لبلمرستون ذلك الموقف السعيد الذي يستطيع فيه أن يتفطرس ويتعالى ويصدر التحذير الدبلوماسي كلما لاح في أي مكان من العالم أن إحدى مصالح بريطانيا تتعرض للخطر أو متى شاء أن يدس أنف بريطانيا في بعض الشئون . وهي سياسة اعتبرها الجمهور العام سياسة عدم اكتراث ، ويوصفها كذلك ، تمخضت عن إثارة الاعتراضات حتى في بريطانيا ذاتها . وحدث حوالي ١٨٧٨ أن البريطانيين أنفسهم أطلقوا لفظة الجنجوية *Jingoism* أي المبالغة المتعصبة في الوطنية ، على ما أبداه مواطنوهم من نزعة قومية قظة متفطرسة . ولا ريب أن ما أصاب الوعي القومي من الغلظ والفظاظة اللذين تطوروا في عدد من الأقطار في أثناء الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، وثيق الارتباط بما أصاب الصحافة من غلظ وبسباق التسليح الناشئ الذي هو النتيجة الفتاكة للحرب التي نشبت من ١٨٦٤ فصاعدا . ففي فرنسا مثلا تخففت فكرة الانتقام *Revanche* عن قيام حزب كان أول حزب سمي نفسه بالحزب القومي ( أو الوطني ) . وأخذت شخصية بول ديروليد مؤسس « عصابة الوطنيين » *Ligue des Patriotes* وشاعر « أناشيد الجنب ، *Chants du Soldat* » تظهر بالفعل سمات متعددة مما اتصف به دعاة سياسة القوة القوميون الذين ظهوروا في القرن التالي . وقد أراد أن تحل محل الجمهورية البرلمانية جمهورية استفتاءية وهي مثل أعلى نظري لا يتحقق الا في صورة حكومة استبدادية شعبية . وكان له دخل في حادثة ( \* ) بولانجيه ، كما كان له فيما بعد ضلع في اعتداء وقع على قصر

(\*) بولانجيه ( ١٨٣٧ - ٩١ ) قائد فرنسي . حصل على شعبية هائلة بسبب

خطبه المادية اللان حتى انهم في ١٨٨٩ بأنه ينوي أحداث انقلاب في فرنسا ، ففر إلى لندن . حوكم غيابيا بتهمة الخيانة ثم انتحر في بروكسل . ( الترجمة ) .

الايليزيه من أحد القواد ، فإن طريقة اندلاع الثورات المفاجئة Putsch أخذت تخطو الى الأمام .

وهناك طواهر سخيقة تضيئ على السنوات الخمس الأخيرة من القرن ظل الانحلال والتمزق، منها قضية دريفوس(\*) وغارة جيمسون(\*\*) وغيرها. وفيها احتلت النزعات القومية الحادة التي كانت لاتزال تلتبس لنفسها عبارة تصاغ فيها ، مركزا أكبر مما أدركه الناس يومئذ . إذ لم يستطع أحد التنبؤ بما ستجره من تصرفات متطرفة أثناء القرن الجديد بوصفها القوة الظاهرة لحياة الدولة والحضارة بأسرها . وخيل للناس كأنما قدر لتيار آخر من الأفكار عريض وقوى ومختلف تماما ، أن يغمر قبل انقضاء زمن طويل الوطنية والقومية باجمعها ، وأن ينتهي في الختام الى جرفهما أمام سيله العرم : وأعني به تيار الاشتراكية . وقد طبعت الاشتراكية من حيث الجوهر على أشد المناهضة للقومية ، ولذا فإنها قاومت مقاومة سلبية كافة القوى التي سيطرت على الامبريالية والنزعات العسكرية طوال معظم القرن . وقد علم ماركس أن العامل لا وطن له . وعندما حدث في تلك السنة الحرجة التي صدر فيها اعلان (مانفستو) الشيوعية لماركس ، أن ضربث الاشتراكية ضربة قاضية دائمية في شوارع باريس بحيث لم تعد لمدة عشرات كثيرة من السنين خطرا مباشرا على النظام الاجتماعي القائم ، فإنها واصلت تكريس نفسها للتنظيم الداخلي ولدفع عجلة التطور الفلسفي والعلمي لدعايتها انتظارا لليوم الجديد المرتقب . غير أنه على الرغم من نشاط « الدوليات Internationals (\*\*\*) » وحسن القبول الذي لقيته لدى عمال العالم ، فإن التنظيم والدعاية لم يستطيعا الفرار من التحديدات التي فرضتها عليهما حقيقة نظام الدول . ومن ثم فإن الديمقراطية الاشتراكية لم تستطع التطور الا بوصفها تعقيبا مركبا للهيئات الحزبية القومية . ومع ذلك ، فكلما زادت تلك الهيئات قوة ، نقص الشك في أن الاشتراكية ستظل في ساعة الامتحان والحسم وفيه وقاء مجيدا لدعوتها الدولية المقدسة . ودقت ساعة الامتحان في أغسطس ١٩١٤ ، وهنا صار الانهيار

(\*) قضية عسكرية اتهم فيها دريفوس بالخيانة ( ١٨٩٤ ) ثم فُتت براهه

(\*\*) ( ١٩٠٦ ) ( المترجم ) .

(\*\*\*) طبيب اسكتلندي قاد في ١٨٩٦ حملته على ميكنج ودخل الترنسفال .

انظر للمترجم ج ٤ « معالم تاريخ الانسانية » تأليف ولز ( المترجم ) .

(\*\*\*\*) الدولية اسم يطلق على عدد من الهيئات الدولية التي أقامتها

المنظمات الاشتراكية والعمالية لتنسيق سياساتها . وهي الدولية الاولى بلندن ١٨٦٤

والثانية ١٨٨٩ ، والدولية الثالثة وهي الدولية الشيوعية المعروفة باسم الكومنترن،

أسست في موسكو ١٩١٢ ثم حلت في ١٩٤٣ . ( المترجم ) .

السريع والتام المطلق الذي ألم بمعارضة الاشتراكية للسياسة القومية في جميع الأقطار المتقاتلة ، نذيرا مبهما بالنسبة للمستقبل . وقد أظهرت تلك الواقعيه ضالة المشابهة بين ما يسمونه بأيديولوجيات العصر الحديث وبين تلك الاقتناعات التي سقطت من أجلها في أحد الأيام شهداء العقيدة .

ولكي لا أتجاوز الحد التاريخي الزمني الذي وضعته لمبحثي ، أحب في الختام أن أنظر الى الخلف مدة بضع دقائق أخرى الى ظاهرتي الوطنية Patriotism والقومية باحثا فيهما من الناحية العامة ، كما حاولت تلخيصهما في الأشكال التاريخية التي عبرا فيها عن نفسيهما . فهل ترى هناك أى قيمة تجنى من وراء اختبار عواملهما التاريخية والاجتماعية ؟ لقد حاول الكثيرون فعل ذلك أكثر من مرة . بل انى أنا نفسى قد مسست بيدي في هذه المحاضرات أكثر من مرة المصادر التي اشتقت منها تلك المواطن : فأما حاسة الوطن فقد أوضحت أنها انبثقت من الفكرة القديمة عن سلطان الملك وملكيته ، ذلك السلطان الذي عبرت عنه التوراة من زمن سحيق ، وقلت عن الوعي القومي أنه قد زكته ورفعته الروابط الكنسية التي عاش الناس بظلمها ، والأخطار الخارجية التي أرغمتهم على الوقوف صفا واحدا وهكذا . على أن هذه كلها ان هي الا تفسيرات ربما كانت لها قيمتها في كل حالة نوعية تطبق عليها ، وإن لم تضاف في الواقع الا قليلا من الأشياء الجديدة للمعنى المفرط البساطة الذي يميل فيه كل انسان أن يفهم عليه المصطلحين تلقائيا . ويبدو كل من المفهومين على الدوام كأنما ينزع الى الاختزال الى أبسط شكل له : وهو الشكل المنطوي على كل بدائي من انفعالات التعلق والولاء والتضامن الجماعي . وجميع أنواع الأردية المرقشة التي يتشعجان بها في معرض التاريخ ذى الألوان البهيجة تمنحنا انطبعا بالنمو والتطور . ولكن علينا مع ذلك أن نلقى نظرة أخرى الى ما للمفهومين من محتويات سيكولوجية واجتماعية وأخلاقية .

وقد رغب أحد قدماء الفلاسفة الاغريق في أن يرجع كل شيء يحدث في الكون الى وجود تناقض أبدي بين مبدأي المحبة والحسومة . فلنقبل وجهة نظره لحظة واحدة ، لكي نسأل أنفسنا عن أى الجانبين تنتسب اليه ظاهرتا الوطنية والقومية . وسيتضح على الفور أن الوطنية تنقسم دوز ريب الى الناحية الايجابية . بل ان اللفظ في حد ذاته ينطق بهذا كله بوضوح ، آذ معناه حب المرء وطنه . أم ترى أن ذلك مجرد اضافة تقدير بالغ السمو على ذلك المفهوم أثناء ترجمته ؟ فإن كانت صفة الحب الحق إذ يعطى أكثر مما يطلب ، فعندئذ ينبغي للوطني الصالح أن يتمتع عاطفته



ومن البديهي أن تعلقا فطريا من المرء بما يملك لا يستحق في حد ذاته أن يتسمى باسم الحب . فان رفرفت ألوية السلم على الدولة وحظيت بأحسن ما يحظى به مجتمع بشري من الحكم الصالح ، توافق ولاء المواطن لبلاده وخدماته لها متجلية في صورة طاقة وإخلاص وأرصدة ، وتلاقت في جملتها مع مصالحه هو الحيوية الخاصة . فيبجازه الوطن على ولائه بمنحه الأمان والعدالة ، بل وحتى الحرية في بعض الأحيان . على أنه وهو يؤدي واجباته الوطنية Patriotic لا يقوم بعمل من أعمال الحب . ولن يقدو عطاؤه تضحية ولا خدمته مكابدة ولا ولاؤه حبا ، الا متى تعرض الوطن للخطر . فهنا يتحول العالم للمرة الثانية الى مشاهد يرتجف فرقا لتقاء ما يستطيع فعله حب وطن قائم على الأناة والتدبر والعزيمة الصلبة .

لقد مسسنا عرضا عدة مرات صفات الوطنية بوصف كونها انفعالا يختلج في النفوس . وربما جاز لنا أن نقول أشياء كثيرة فوق الذي قلناه ولكن ذلك ينطلق بنا على الفور من مجال التاريخ الى مجال الشعر الغنائي ذلك أن تنبهنا الى بلادنا يزدهر في دائرة ذكريات الطفولة والحسين الى الماضي . فهو يوقظ أرج أشجار الصنوبر ويملا الأنوف بشذى الحقول المحرونة والسواحل الرملية . وهو يتغذى على قيم رمزية . أحدها النشيد الوطني .

والأناشيد القومية بشكلها الحاضر حديثة نسبيا لدى معظم البلاد . ومنها ما تطور بمحض الصدفة تماما ، ومنها ما اصطنع اصطناعا بتكليف . قأما نص النشيد ومدى صلاحيته فامر في الدرجة الثانية من الاهمية . اذ ليس من المهم أن يعكس ذلك النص موقفا تاريخيا معينا به جمع تاريخه الى أكثر من قرن : فليس من الضروري أن تكون الكلمات معاصرة ليومها ، وعلى كل حال فلن يعرف انسان أكثر من فقرة أو فقرتين . على أن حالة النشيد القومي الهولندي فريدة في بابها . فقد نشأ في الساعة البطولية التي ولدت فيها البلاد أنشودة معركة وصيحة تدعو الى التحرر . فاكتمب أهمية قومية رمزية : وفيه تحدث مؤسس الحرية هو نفسه ، أما اللحن ، وقد نقل أولا من موضوع خفيف الى آخر ذي جدية أعمق ، فانه انحط حتى أصبح جججة شنيعة على أفواه الشعب ، غير أن الطعم السياسي الخاص الذي أحرزه نشيد « فلهلمس Wilhelmus » أثناء المنازعات الأهلية التي تشبت في أخريات القرن الثامن عشر أثارت استياء الآباء المؤسسين في ١٨١٤ ، ومن ثم لم يعد العصر يفهم أنغامه . وأعلنت السلطات عن مسابقة لنشيد قومي جديد .

ومنحت الجائزة لنشيد تولنز الذى مطلعته **Wien Neerlands Bloed** وبدلا من نشيد براند فان كاباوف الذى مطلعته **Wij Levenvrij** والذى يفضلته كثيرا كما يؤكد ذلك كتاب الادب الهولندى الذى درستاه بالمدارس . وتلك لا جرم لمسة من لمسات الحظ الحسن والا لما عاود نشيد « فلهمس » الخروج من بين الرفات التى انحدر اليها . وكان استرجاع موسيقى هذا النشيد عملا وطنيا ذا دلالة كبرى . فضلا عن ذلك فان نصه قد أعيد اكتشافه بطريقة ما . وهنا استطاع جيل جديد أن يفهم بروح هولندية مجددة ، مغزى تلك الكلمات التى لم تفقد شيئا من القوة المحركة لجديتها الصحابية المتزنة بعد نسيان قارب الأربعة القرون ، تلك الكلمات التى ستظل حديقة تشييبية على الزمان مهما مر على الأراضى المنخفضة من أحداث .

ولنعد الآن الى المصطلح الآخر وهو القومية من حيث مباينته للوطنية وقد كنا نحاول أن نطبق على الفكرتين ذلك التقسيم القديم للكون الى حب وخصومة . وقد أحسنا أن الوطنية تقع دون أدنى نزاع فى الدائرة الايجابية ، وهى دائرة الحب . فضلا عن ذلك فالظاهر أنها ترتبط ارتباطا لا انفصام له بالدائرة الذاتية والحالة المحسوسة . وهى موقف سيكولوجى واجتماعى ، كما أنها ميل وقوة وشهوة ، ولكنها لا تكاد تفصل عن مثال معين لها حتى تفقد شكلها الخاص .

غير أن الوعى القومى من الناحية الأخرى شئ يمكن مشاهدته وتحليله والحكم عليه وتقديره كحكم موضوعى . وهو من الناحية النظرية اقتناع ، بل هو فى واقع الحقيقة كبرياء - الى حد كبير . وهو يزدهر ازدهارا كاملا تقريبا فى جو المنافسة والمعارضة . ومن ثم فهو يزدهر فى جانب الخصومة على أن حياة الأمم مجتمعة بعضها مع بعض يمكن أن تكون حياة منافسة شريفة ، ولكن لم تضرب قط واحدة من الجنيات الواقفات حول مهد الأمم : الكبرياء والجشع والكراهية والحسد ، فجنية الكبرياء تحول نفسها الى الخداع والعماية . فيتصور أناس أو شعب فى أنفسهم أنهم جنس سيد ممتاز . ومن ثم يحتاجون الى عبيد . فمن أين لهم هؤلاء العبيد ، وقد أقلقت أسواق النخاسة القديمة ؟ وهم على تنبه برسالة يكلفون بها أو دعوة سماوية لابد من تلييتها أو أنهم قد اختيروا لاداء إحدى المهام . فأما الإله الذى ينوط بهم رسالة يؤدونها فلا تكاد تبقى له ضرورة بعد ذلك : فالأمة حسبها نفسها فقط . وتلك خداعات وثلة تخادعنا بها أنانية القطيع ، وما للدولة المتوحشة من غرائز محزنة مستوجبة

للوقاء . وتنزع أنفسنا الى الخفالة في تقدير انقيمة الخلقية لاحساس الناس  
بكونهم شعبا مختارا لاننا نتنبه اليه أولا وقبل كل شيء في حالة اسرائيل  
حيث رفع ذلك الاحساس نفسه من أساسه البدائي الى مستوى أعلى بأن  
اقام بناءه بجميع أركانه على « الكائن الأزل ، نفسه ؟ ... »

ولكيلا اختم حديثي في هذه النشمة الحزينة ، اسمحوا لي أن اتحول  
برهة وجيزة من القومية كموقف منافسة الى الجنسية ( نوع القومية  
Nationality ) كظاهرة عقلية وتاريخية . وفي اعتقادي أن كل شخص  
متقف قويم العقل انما تنطوي جوانحه على محبة خاصة نحو عدد قليل  
من الأمم غير أمته ، أم يعرف أرضها ويحب روحها . وسندعك الآن  
تستحضر بين يديك صورة لامة كهذه ، وتستمتع بها . وليس من الضروري  
لك أن تزور من جديد ريفها ولا أن تتفقد متاحفها ولا أن تعاود قراءة  
شعرائها ، فانك في تأملاتك مستطيع تجميع كنوز تلك الامة الأجنبية  
بأسرها في منظر واحد . وأنت مدرك جمال فنها والأشكال القوية في  
حياتها ، وأنت ممارس ما مر بتاريخها من اضطرابات ، وأنت ترى ما يملأ  
جنتياتها من مناظر الطبيعة الساحرة ، وأنت تتذوق كل حكمة حملتها  
كلماتها وتسمع صوت موسيقاها الخالدة وتخبر صفاء لغتها وعمق فكرها ،  
وتشتم أرج خمورها ، وتعطف على شجاعتها وقوتها ونضارة حيويتها ،  
وتحس ذلك كله موسوما بما لا يستطيع محوه من ميسم تلك الجنسية  
( أعني تلك القومية الخاصة ) ، التي ليست جنسيتك ، ان ذلك كله أجنبي  
عك - كما أنه كنز ثمين بوصفه ثروة وترفاً تجمل به حياتك . وأذن  
فلماذا الخصومة ولماذا الجسد ؟

وقد أردت كشف الستر عن مشاهد هذا الركب حتى نهاية القرن  
التاسع عشر لا أكثر . لا لأن الشخصية المزدوجة التي استحضرتها بين  
يدي قد أتمت دورها وغادرت المسرح عند ذلك - اذ الأمر على عكس ذلك .  
تماما ، بل لأنني لم أظن أن أدع الأشعة العنيفة الصادرة من جهاز الضوء  
الكشاف الوهاج المستخدم في عصرنا هذا ، تمرق مندفعة في الجزء  
ذي الأنوار الهادئة المتوازنة من مسرح التاريخ الذي تفقدناه . وبحسبنا

ومضة من ضوء الإدراك التاريخي • وبهذا نعود الى منازلنا كما يفعل رواد مسرح غادروه قبل انتهاء التمثيل • وسنسدل الستار ونمتنع عن كل تعقيب ، بينما المؤامرة الفاجعة تزداد في كل ثانية تعقدا واستعصاء ، وبينما اعوالا العطف والرعب لا تسمح الا عن بعد • ولنحاول مفارقة موضوعنا كأنما نحن نجهل ما سيحدث بعد ذلك ، ولنحاول أن نمائل أولئك الأشخاص الذين عاشوا عند مستهل القرن ، والذين هم أنفسهم السابقة منذ أربعين سنة خلت ، والذين استطاعوا مع ذلك أن يتصوروا انهم شهدوا في مؤتمر السلام (\*) الأول الذي انتهى عمله لتوه ، فجر عصر مجيد جديد من التقدم والحضارة •

---

(\*) هو الذي عقد في فرساي بعد الحرب العالمي الأولى وانتهى بمقتد معاهدة فرساي في ٢٨ يونيو ١٩١٩ ( المترجم ) .

الباب  
الثاني

العصور الوسطى





## يوحنا السالسيورى

عقلية قبل القوطية (\*)

فى ربيع ١٩٣٠ اجتمع لدى من المواد التى حشدتها تمهيدا لدراسة القرن الثانى عشر التى كنت بدأتها قبل ذلك ثم أسقطتها مؤقتا - شخصيات ثلاث أردت أن أتحدث عنها فى سلسلة من محاضرات ثلاث أقيمت بجامعة السوربون تحت اسم «أرواح ثلاثة قبل القوطية *Trois esprits pregothiques*، والثلاثة الذين عنيتهم هم أيبيلارد ، الذى حاولت معالجة شخصيته فى المجال الفكرى ، ويوحنا السالسيورى الذى راقتى بوجه خاص فى المجال الخلقى ، وآلان دى ليل ، وهو الممثل البالغ الروعة للقرن الثانى عشر فى المجال الجمالى . غير أن دراسة الأخير هى التى استكملت سمتها فى الوقت الحاضر (١) .

وعندما سنحت لى فرصة تناول الشخصية الثانية من هؤلاء الثلاثة بالدراسة مرة ثانية ، صار لزاما على أن أبحث فى الامكانيات التى ربما توقع منى أن أطرقها الحبير اللامع فى ذلك الحقل : وهو كلمنت س.ج.وب ، الذى أتبع فى الحين نفسه طبعاته المحصنة بالنقد والتعليق لكتاب بوليكراتيكون *Policraticus* (٢) وكتاب «ميتالوجيكون» *Metalogicon* (٣) ببحث فى المؤلف (٤) وقد أظهرت الأيام أنه لا أساس لخاوفي . ذلك أن «وب» قد عني بأبراز تحليل لامع لعمل يوحنا وقاريف حياته ، تاركا مجالا فسيحا لجهودي فى سبيل تفهم يوحنا السالسيورى كطراز خلقى من الناس . وانى لأقر «وب» على القدر الصغير الذى قاله عن شخصية يوحنا

(\*) . وهى كلمة أقيمت فى اجتماع فقهاء اللغة الهولنديين الخامس عشر الذى عقد فى ٢١ أبريل ١٩٣٣ بجامعة ليدن . وقد نشرت أولا فى *Tijdschrift voor Geschiedenis* مج ١٨ ( ١٩٣٣ ) ص ٢٢٥ - ٢٤٤ . الترجمة من النص الهولندى فى *Verzamelde werken* مج ٤ ص ٨٥ - ١٠٣ .

وخلقه بحيث أستطيع - دون التعرض لأى خطر - اللجوء اليه فى دعم وجهة نظرى .

ولن أحاول تعريف ما أسميه بالاتجاهات « قبل القوطية » عند يوحنا السالسيورى بكتابة مقدمة راجحة الوزن عما للفظه « القوطى » تلك من مفهوم . فان الحقائق تستطيع التحدث عن نفسها .

وإذا اضطررتنى الظروف الى تلخيص شخصية يوحنا السالسيورى فى جملة واحدة ، لأسميته الرجل ذا الابتسامة الجادة . ولن أستطيع فى محاولتى لتلخيص شخصيته ابتداء أن أزيد عن مقارنته بأبيلارد ، الذى أشتمت مشابته الوثيقة به كما اشتد على ذلك تناقضه وإياه . على أنه لكى يستطاع فهم أبيلارد ، لابد للمرء كما قلت آنفا - من تأمل عقليته ، فكل من حاول فهم يوحنا وجد خلف مذهبه ومعرفته ميوله وقلبه . وقد أوتى أبيلارد أساسا طبيعة سلبية وقدره على التحدث فى المحافل العامة ، فاما يوحنا السالسيورى ، وهو الايجابى فى كل شىء ، فقد مكث بإرادته فى ظلال الخلفية طول حياته ، وقد ظل يعمل ويتصرف وديدنه على الدوام تقديم الخدمات واضفاء الرعايات وبذل ما جبل عليه من نزاهة وشجاعة وإخلاص .

وقد حدد تاريخ ميلاده فى موعد يتراوح بين ١١١٥ ، ١١٢٠ ، فهو من ثم أصغر من أبيلارد بجيل كامل . وهو شديد الفخار بما عليه مسقط رأسه من عراقه فى التاريخ الرومانى ، وهو مديونة ساروم القديمة أو سالسيورى القديمة ، التى سمى عليها فيما بعد . وهناك أسس وجهة تدفعنا الى اعتباره من أصل أنجلوسكسونى (٥) . ويبدو أن اسم عائلته أو كنيستها هو بارفوس ؛ وبذلك يكون لقبه هو الصغير أو القصير . وقد أطلق على نفسه اسم الرجل الشعبى *Homo plebeius* . ولا بد أن اللاتينية والفرنسية بوصفهما لفتى الحديث والكتابة لديه قد دفعتا لفته الانجليزية الى الوراء منذ زمن مبكر تماما .

وفى ١١٣٦ ذهب الى فرنسا ليتلقى العلم على الاساتذة الذائعي الصيت ، وفى مقدمتهم أبيلارد ، عند جبل سان جينييف بباريس ، فضلا عن مجموعة أخرى منهم فى شارتر . وقد ترك لنا أوصافا لطرائق بعضهم وأخلاقهم . وحسبما يروى هو نفسه ، فإنه أنفق اثنتى عشرة سنة فى الدراسة . ومن هنا يبدو أن حياته العملية التى بدأها كاتبا فى خدمة البابا ثم موظفا فى خدمة رئيس أساقفة كانتربرى ، قد بدأت حوالى زمن مجمع ريمز فى ١١٤٨ ، وهو المجمع الذى وصفه وصفا بالغ النصور،



على أن الأيام لم تقدر له أن يكون نصيبه من الحياة عيشة كنسية هادئة في ظل الكاتدرائية . ولكثرة ما يكلفونه به المرة بعد المرة من بعثات في سبيل خدمة السياسة الكنسية ، كنت تراه آنا في فرنسا وأنا في إيطاليا . فقد قال ذات مرة أنه عبر جبال الألب عشر مرات . وتتم كتاباته بوضوح عن معرفته بالبابا يوجينيوس الثالث واتصاله الودي مع مواطنه نيقولاس بريكسيير ، وهو البابا أدريان الرابع .

وفي ١١٥٤ زكاه برناركلير فو نفسه ، فدخل خدمة رئيس الأساقفة ثيوبالد ، وقام عند ذلك أيضا برحلات رسمية متعددة عبر البحر . وهناك توماس آبيكيث ، وهو كبير شمامسة كنتربري قبل تعيينه مستشارا للملك ، وقد عرفه يوجنا زمنا طويلا أحسن معرفة : فاهدى اليه باسمه أكبر عملين له : « بوليكراتيكوس » - ( وفي نفس السنة (١١٥٩) ) كتابه الآخر « ميتالوجيكون » ولكن عندما عين توماس بعد أن أصبح مستشارا للملك رئيسا للأساقفة في ١١٦١ ، ثم تحول إلى قبول الكفاح العظيم ضد الملك من أجل حرية الكنيسة ، حل سخط الملك على الحادثم القوي النفوذ وسيد على سواء . ومن ثم اضطر يوجنا إلى مبارحة إنجلترا في أوائل ١١٦٤ - والراجع أن ذلك بأمر من الملك رغبة منه في إبعاده من جانب مولاة كبير الأساقفة - وذهب إلى فرنسا مع شقيقه . وهناك وجد ملاذا يلجأ إليه عند صديقه القديم بيتر ( بطرس ) من سسل celle وهو عندئذ رئيس دير سان ريمي ، وهنا بدأ من حياته فترة في المنفى تجاوزت ست سنوات ، لم يلبث رئيس الأساقفة نفسه أن لحق به فيها . وقام بندور ناشط في محاولات الصلح بين هنري الثاني وتوماس آبيكيث . حتى إذا لاحت بوادر بإمكان نجاح تلك الجهود سبق سيده وعاد إلى إنجلترا . وكان قائما في الكاتدرائية مع الشهيد ذائع الصيت في ٢٨ ديسمبر ١١٧٠ في اللحظة التي لقي فيها الأخير مصرعه . وكما حدث كثيرا من قبل ، فإنه حاول كذب مولاة عما لا ضرورة له من الحدة . فهل تراه قر مع الآخرين في ساعة العسرة والعنف ؟ يظهر أنه لا داعي مطلقا لوجود ما يبرر الشك في وفائه الشجاع حتى النهاية نفسها .

ثم أخذ يوجنا يروج بكل قواه لادخال توماس في عداد القديسين . وعندما دعاه ملك فرنسا إلى شارتر في ١١٧٦ ، حيث اختارته هيئة قساوسة الكاتدرائية أسقفا ، تقبل ذلك التكريم في واقع الأمر - باسم شهيد كنتربري الكبير ، الذي أقيم له فيما بعد شباك من الزجاج الملون تكريما لذكراه في كاتدرائية شارتر الفخمة . وقد تولى أرشاد أبروشيته

الفرنسية مدة أربع سنوات ، ثم مات في شارتر في ٢٥ أكتوبر ١١٨٠ بعد حضوره مجمع اللاتيران الثالث في السنة السابقة على وفاته .

وينبغي لنا حين نلخص عمله ككاتب أن ننوه أولا بعمله الضخم « بوليكراتيكيوس » ، وهو دليل في ثمانية كتب للبصيرة الصائبة : والحياة الصحيحة بالنسبة للحكام ولاة الشئون الادارية . وعنوان الكتاب بالكامل هو *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* ( « رجل السياسة والتدبير وحماقات رجال البلاط وأبحاث الفلاسفة » . وقد ترجم ١٠٠٠ بول اللفظ الرئيسي في العنوان (وهي لفظة لا علاقة لها بلفظة بوليكراتيس) بكلمة كتاب: «رجل السياسة والتدبير» . ذلك بأن العناوين اليونانية هي الطراز الشائع في ذلك الزمان ، وأن يوحنا لم تكن لديه الا فكرة غامضة عن معنى لفظة *Polis* أي مدينة ، ولفظة *Krateln* أي الحكم والسيطرة اللتين اشتق منهما اسم كتابه . وقد تم الفراغ من العمل في ١١٥٩ ، وجعل الهدائه الى توماس آبيكيث وهو بعد مستشار للملك . وأعقبه في السنة نفسها العمل الفلسفي المعنون ميتالوجيكون *Metalogicon* أعنى ما وراء العقل والمنطق ، وهو أول مبحث في عالم الشرب المسيحي بنى على جميع ما حواه كتاب الأورجانون (\*) لأرسطو . وما يمت أيضا الى الفلسفة بسبب قصيدته انثيكيوس *Enthetikus* ، وسنضرب عنها هنا صفحا (٦) غير أن جيسبرخت (٧) هو أول من اكتشف أن يوحنا هو المؤلف الحقيقي للكتاب المتع تاريخ الأحبار *Historia Pontificalis* وهي مذكرات عن البلاط البابوي من ١١٤٨ الى ١١٥٢ ، أصابها العطب فلم يبق منها الا أجزاء (٧) . ثم انه كتب أيضا قصة حياة قديسين ، هما أنسلم وتوماس آبيكيث ، متوخيا في كتابتهما أغراضا عملية ومحددة تماما ؛ وسأعاود الحديث في الثاني منهما . فلئن كان كتاب رجل السياسة والتدبير *Policraticus* مستودع معرفته الشاملة الراجحة الحية ، وكتاب ميتالوجيكون *Metalogicon* مختزنا لدرايته وقوة بصيرته ، فان أغنى المصادر بالمادة اللازمة لفهم شخصيته وعقله هي رسائله ، التي تولى جمعها بنفسه (٨) .

ويعد يوحنا السالسبوري المثال الطرازي لأحد أدوار ثقافة العصور الوسطى ، وهو يعرض علينا شخصية لم تعد تشر على مثلها بعد القرن الثاني عشر . وهناك مجموعة كاملة من الشخصيات التي تنتمي الى ذلك

العصر - منها الشعراء أمثال هيلدبرت من لافاردن وعادوبه من رن ،  
 وأيبيلارد الذى لا يقل عن أى واحد منهم فى شيء - وقد أظهرت تلك  
 المجموعة عددا من السمات تترادى لنا كأنها هى تباشير الحركة الانسانية  
 الباكورة . ومع ذلك فتمتئى امعنا النظر فيها ، ظهر أن هذه الخصائص شبة  
 المصرية أن هى الا بقايا ثقافة واتجاه عقلى ، أوشك الزمن عند ذلك أن  
 يعفى على آثارهما . فالأرجاء الحرة التى استطاعت لغة مثل هذه العقول  
 أو فكرها أن تبسط فيها أجنحتها لم تلبث الفلسفة المدرسية  
 ( الاسكولائية ، أن سورتها بسياجها المخلق ، الذى صعد فيه شكل  
 التعبير بأغلال القياس المنطقى Syllogiam وربط الرأى الفلسفى  
 بالعقيدة Dogma . وعندئذ لم يكن العالم والفكر قد حضرا  
 بعد فى أطواق النسق الراسخ الصارم الذى وضعه الاكويينى  
 وبونافنتيورا . ولم يكن شكل العالم ولا أشكال الحياة والروح ، قد تبولوت  
 بعد فى الأسلوب الذى استنته الروح القوطية ( Gothicism )

وسنبدأ عملنا بمحاولة فهم شيء من المزاج الشخصى ليوحنا . وأول  
 ما يبدو للمرء منه على الفور طبيعته المرحية ونفخته المتفائلة ، حتى  
 والاضطهاد ينوشه . ولا يكاد ينطوى على شيء من كل ذلك التآوه والتفجع  
 والتهديد والنصح ، التى كثيرا ماترددت أصداؤها مدوية فى الأدب الكنسى  
 المكتوب قبل زمانه وبعده . أما أدبه فكله لين ومرونة من أوله لآخره .  
 فهو يجيب عن رسالة شكوى تسلمها من صديقه بيتر (بطرس) من سل :

« ولكنى من باب الحصافة أتعهد ألا أقول شيئا عن الحزن والألم  
 اللذين حملتهما الى رسالتك خشية أنى لو أضفت إلى الى  
 ما أحدثته لك النوائب من آلام ، لنؤت بما لا طاقة لك بتحملة من  
 موجع البرحاء ... أجل أن تذكر الشزور قد يفرج الكربة ولكن  
 ذلك لا يتم الا بعد ذهابها . وعندئذ ... وعندئذ فقط ، متى  
 تقلبت شجاعتك على عبوك ، فهل ترى أن من المتع أن تذكر  
 أنه قد ألقى بك على الأرض . وربما وجد المرء متعة أيضا فى  
 التفكير فيما ألم به فى الماضى من شقاء ، ولكن ذلك لا يكون الا  
 متى كنت رافلا فى الابتهاج بسعادتك » ( ٩ ) .

اليسست هذه من اللازمات البيانية العتيقة ؟ بيد أن الفاظ « الثبات »  
 و « الأمل » و « الوفاء » و « الثقة » تتردد على الدوام . وأن فى صوته  
 لفتينا من الروح العسكرية . فهو مصمم معقود العزم « متى كان فضل الله

رائداً لي وهاديا ، أن أقاتل مع مولاى سيد كنتربرى فى سبيل ربى وحرية الكنيسة ٠٠٠ » (١٠) وتكرر فى كتاباته المرة بعد الأخرى عبارة « لقد علمت العزم على *fixum mihi est propositum* » ، وهو لا يشكو من نفيه : « نحن نتحمل بالرضا ما يضعه الله على عواقتنا ، موقنين بأن شيئاً لن نستطيع أن يضرنا ما سعيينا فى طلب الخير ، أعنى القانون الإلهى » (١١) وهو يكرر الشكر لأصدقائه فى إنجلترا على ما يحبونه به من حبات وما يخصصونه به من صلوات ، لا تجعل منفاه محتملاً فحسب ، بل وتجلب إليه فى الحقيقة الشرف ووفرة الخير (١٢) « لقد صرح أحد العصاة بأنه انسان مبعده عن وطنه قد أسلم الى يد الغافة ٠٠٠ ولكنى فى ذلك كله أحس بربى يختصنى بفضله ، ومن عميم نعمه على تقبلى للمنفى بسرور فى سبيل العدالة » (١٣) . ويقول فى مرة ثانية « من كان منفياً وهو فى وطنه ، فإن نفيه أبلغ خطورة . فالمرء يسأل الناس وهو بين الأجناب بجرأة أكثر مما يسأل وهو بين أبناء شعبه . ومن نعم الله أنه قد مسح عنى فعلا مرادة النفى ! فاحتماله اليوم أسهل منه فى أول يوم . » ذلك أن له من الأصدقاء والمعارف ما وفى له بجميع مطالبه (١٤) . ثم تجيء هذه الفقرة فى الختام :

« ان هذه وإن تكن السنة الرابعة لمنفاى ، والثالثة التى اعتبرت فيها من الخواارج على القانون، انى لى كل يوم أقل جزءاً من ذوابع الحظ وأقل تأثراً بالأرزاء ٠٠٠ وأكثر حرية منى حين رزحت تحت أعباء ما متلكت من الممتلكات الأرضية ، فأنا فى حال سعيدة ، ان لم أقل أنى فى فاقة سعيدة ، وانى لأمارس تعليمية الفلسفة التى تقول ان كل بلاد وطن للقوى ٠٠٠ » (١٥)

وقد مدح أشياء كثيرة منها الغافة ولكن بطريقة تبدو بالغة الاختلاف عما صدر من القديس فرانسيس الذى جاء بصد ذلك بنصف قرن من الزمان . ان النعمة لاتزال كلاسيكية الى حد ما . وربما تسنى لفقهائ اللغة أن يقدروا مدى قرب ذلك من سنيكا أو أى مؤلف آخر ، على أنى لا أظن أن هناك من يخالفنى فى أن الكرامة والقوة الروحية والعزم الاكيد التى تتجارب أصدواها فى كتابات يوحنا لن يقلل من أصالتها ولا مسيحيتها ارتباطها بالنموذج الكلاسيكى الذى تحتذيه .

وحياة يوحنا السالسيورى حياة جد وعمل وهموم ومتاعب لا إنقطاع لها . فانه قضى زمناً طويلاً يحمل على منكبيه العبء الثقيل لكل الشئون الكنسية فى كل أرجاء إنجلترا (١٦) . ولسنا نعلم فى أى مكان على أدنى

إشارة تشير الى أنه في أثناء قيامه بتلك الأعباء قد التحس لنفسه الشهرة يوما فضلا عن ميزة شخصية حققها . ذلك أنه لم يكن على شيء من التركيز الذاتي *Egocentricity* الذي جبل عليه إبيلارد ، ولا الإطنيان الروحي صفة سان برنار . بل أنه ظل دوما الخادم المتحمس لكل من عرف أنهم يعملونه مرتبة - مثل رئيس الأساقفة ثيوبالد والبساي أديان الرابع وتوماس أبيكيث - وأن حدث أنه كثيرا ما بدا لأعيننا متفوقا عليهم من الناحية الذهنية . ولعل مما ينم على لمسة من لمسات الفنون ميله الى اظهار نفسه بمظهر المستشار الحكيم المتزن لذلك القديس توماس أبيكيث المندفع المتطرس (١٧) . وأريد أن أؤكد هنا مسيس حاجة توماس الى مستشار كهذا . وأن ذلك الأثر الضئيل من الافتتان بالذات الذي له ما يبرره ، يوازنه بقوة بل ويرجح كثيرا إخلاصه وولؤه لأمر الكنيسة المحارب وشهيدها المبارك . ولا شك أن يوحنا كان في حالة أعباء يوم قبل كنيسة شارتر متصببا جديدا يتقلده - بل وأيضا ملاذا يلجأ اليه . ويبدو أن الذي دفع القوم الى هذا الاختيار بصفة خاصة هو الرغبة في تكريم الشهيد الذي اكتسب يوحنا صداقته الحميمة بفضل ما جبل عليه من سجايا حميدة (١٨) . ولذا لم تغب تلك الحقيقة عن يوحنا نفسه . وشاهد ذلك أنه منذ تلك اللحظة أخذ يصف نفسه في رموس رسائله بهذه العبارة : « بفضل من الله وسجايا القديس توماس ، الخادم المتواضع لكنيسة شارتر » (١٩) فهنا مناط انتسابه الى المجد .

ولم يطل الأجل بيوحنا حتى يرى روعة نوافذ الزجاج الملون والثروة الضخمة من التماثيل والنحائت التي سرعان ما ازدانت بها كاتدرايته . غير أن النافذة المهداة لذكرى القديس توماس من كنتربري (٢٠) إنما هي كذلك تخليد غير مباشر لذكرى الخادم الأمين الذي ظل حتى وهو يشغل منصب أسقف فرنس ، راغبا في البقاء في ظلال القديس .

وبما جبل عليه من صفات اقطاعية يكاد يبدو فيها الطابع العسكري . فان يوحنا السلبوري يندرج تحت طراز رجل الكنيسة الذي أميل الى تسميته باسم « القس الفروسي » ، وهي شخصية غير نادرة المثال بأي حال في القرن الثاني عشر ، شخصية أميل ، كما أسلفت الى تسميتها بذلك الاسم تمييزا لها عما في الفروسة الروحية من أشكال للحياة جملتها وثبتتها هيئاتها الكبرى . وكانما الفكرتان الكبيرتان في الحياة الاجتماعية اللتان صيغ منهما شكل العصور الوسطى ، وهما الفسارس والعالم القسيس ، لم تنفصل احدهما عن الأخرى في بعض الحالات حتى الآن .

وينتسب أبيلارد الى ذلك الطراز نفسه ، وكذلك سوجر من سان دنيس (وهو شخصية انسانية ومرحة بصورة مرضية) وهو الذى وصفه كاتب سيرته على أساس فكرة « ان القلوب هى التى تصنع الفرسان nobiles efficit animus » (٢١) ، وهى الفكرة التى يسمح فيها المرء خطأ صوت البشير الأذن « بعصر النهضة » . غير أن هذه السمة الفروسية توجد أيضا فى شخصية أوتيت قلدا غير مألوف من الجاذبية ، هى شخصية بتر ( بطرس ) الوقور رئيس دير كلونى ، « وهو محوط تياما بوقار مرح ، ومرح وقور » (٢٢) « شخصية شبيهة بالأمراء » (٢٣) ولعلنا نذكر أن بتر ( بطرس ) الوقور أول من بشر بضرورة زيادة الامام بتعاليم الاسلام ، وهو الذى أوى لديه أبيلارد المضطهد الهائم على وجهه ، وهو الذى كتب بعد وفاة أبيلارد تلك الرسالة الهيبية بل والمؤثرة أيضا الى حلويز ، وهى رسالة تشف عن أن ما أوتيها الراهب العظيم من قلب نقي قد انطوى على قبس من الفهم لتلك الناحية الدنيوية من سبوء الحظ الذى ألم بهذين العاشقين الدائى الصيت .

ومع ذلك ، لا يسعنا الا أن نقرر أن أحدا لم تجتمع فيه صفات رجل الدين الفروسي والقس النبيل بدرجة الكمال التى اجتمعت بها فى توماس آبيكيت نفسه . فانه تجنب قصدا المخالفة فى اتخاذ المظهر السافر للاعتدال دينا له رغبة منه فى عدم الظهور بمظهر النفاق . وكان يرتدى من الثياب أغلاها نفقة ، ويبدو على الدوام مرحا باشا ، وبذل قصاره لاختفاء فارس المسيح تحت فخامة أثوابه وحلله ، حتى لا تقلل الشهرة الرعنا مما لتلك الفروسية من قدر . وامتلات مائدته بالكثرة المفورة من الألوان . وأضفت عليه فخامة ثيابه وجهازه وعتاده ، وأبهة حاشيته ، و . فى منصب المستشار ، شهرة بعيدة بالكبرياء وحب الظهور كما أنه ظل يبدو فى عين أعدائه متكبرا بما أفاء عليه منصبه الكنسى من مجد ، وكفا . من عنف .

وان صورة توماس التى جمع ملامحها يوحنا السالسيورى لتسمح لشخصية النبيل المتركة فى القديس أن تتألق على الدوام . ويتصف يوحنا بأدراكه اليقظان لما فى الفروسية من جد . وهو يروح بصورة مرحة لعوب فيسمى نفسه بالفارس ، فارس صديقه جودوين كما وعده « بدوام الاخلاص لصاحب التاج » ، وتحسنت عن حزام فارس كان أعاره اياه صديقه فى مدينة (٢٤) سائز . وهو يروى عن توماس أنه ظل ساهرا ليلة بأكملها بمدينة سواسون أمام الهيكل كنيسة القديس

دروسيوس ، الذى يجعل المقاتلين قوما لا يقهرون . وهذا اللون من سهر الليل بالعبادة معروف فى أصول الفروسية : فهناك روبرت دى مونتفورت الذى ظل ساهرا فيما يروى يوحنا ، بنفس المكان قبل خوضه منازلته الفردية مع هنرى صاحب اسكس . (٢٥)

وكانت أوجه الشبه بين تنصيب الفرد قسيسا وفارسا أمرا بالغ الخطورة لديه ، فهو يتحدث عن التنصيب العسكري المقدس الذى يتم تثبيته عند الهيكل . وقد خصص شطرا كبيرا من الكتاب السادس من كتاب-رجل السياسة والتدبير Policraticus للحديث عن كرامة الفروسية (٢٦) . ولسنا بحاجة أن نذكر أن المؤلف يرجع هنا المرة بعد الأخرى الى العهد القديم والى فيجيتيوس ( \* ) . فان بداية الفصل التاسع لها وزنها : « لا فارق بين أن يخدم الجندي مؤمنا أو يخدم كافرا ، مادام يقوم بالخدمة دون اضرار ولا افساد لعقيدته وإيمانه » . وهو فى هذا الصدد يفكر فى الكتابات المسيحية التى عملت بقيادة دقلديانوس وجولييان ، ومع ذلك فان العبارة تنطبق على جميع الحالات الملحة .

ويعلم كل من تصق فى دراسة مصادر تاريخ الحياة الكنيسية أيا كان عصرها ، أن طريقة حياة رجل الكنيسة كانت على الدوام شيئا يتجاوز مجرد شكل ديني فقط . فالحياة فى كنف تلك الجماعة لها على الدوام ناحية اجتماعية هامة أيضا . وهو قول يصلق بوجه خاص على حياة الدير . ذلك أن الدير بوصفه مجالا للنشاط الاجتماعى كانت له مجموعة أخرى من الوظائف بالإضافة الى تطوير علم اللاهوت وممارسة الزهد . فقد ظلت مقصورة الدير ( القلاية ) منذ أيام جيروم تفضى طرازا نبيلًا وعليها من الصداقة أثر فى العالم أثرا قويا بوصفه قوة اجتماعية وفكرية ، كما أنه وجد أثره الباقي الخالد فى تبادل الرسائل . وينبغى ألا يغيب عن الأذهان أيضا أن الأديرة ظلت منذ القرن الحادى عشر أماكن تستقر فيها الروح على مستوى محل ومادى خالص : فان حركة تبادل الزيارات واجتماعات مجالس الكنائس ، لم تبرح على الدوام ذاهبة غادية ، هذا الى أن الأديرة استخدمت مضاييف للمسافرين والحجاج .

---

(\*) فيجيتيوس Vegetius : مؤلف مقال عن الفنون العسكرية اعداه الى الامبراطور فالنتينيان الثانى (الترجم) .

ولم يكن يوحنا السالمبوري من رجال الأديرة • ولكن أصدقاؤه كانوا منهم ، ومع هذا فأين تدفع به حياته كدبلوماسي تابع للكنيسة أكثر مما تدفع به إلى الأديرة ؟ وغنى عن التأكيد أنه شأن جربوت الذي سببه في هذه الدنيا بنحو مائتي سنة يعد من أنبل دعاة الصداقة بين رجال الدين • وينبغي ألا يقرب عنا أنه من المستبعد عليهم في هذا الموقف من الصداقة الحميمة بين الأقران أن يكونوا تتلمذوا جميعا على شيشرون ، وأن يحاكون طريقته سيما وأن رسائله لم تكن معروفة إلا إلى حد محدود ، وأن سلمنا بداهة بأن ما تحويه رسالته عن الصداقة *de amicitia* من فكر ، كان معروفا لديهم • يقول يوحنا : « إن الحب *Caritas* الذي هو أعظم الفضائل طرا ، هو ما أود بملء الثقة والتبريز ألا أطلقه على أي أمر آخر عدا الصداقة الحقبة التي تفوق كل شيء يستطيع الفرد منا اتخاذ شرة له في الحياة ومنهاجا ، لا في جلاله فحسب ، بل وأيضا من حيث ندرة جوهره » • من أجل ذلك توفر على التعلق به منذ مطلع شبابه • إذ بلغ من قوة تعمق ميله نحو الآخرين وتواصله كمادة فيه ، أن انضوى تحت دائرة حبه حتى من لا يهتمون به • (٢٧) وينبغي موازنة نبرة تعبيرات يوحنا عن الصداقة التي وجهها خاصة إلى بيتر ( بطرس ) من سل ، بتلك الدرة الرائعة المسطرة في بضعة أسطر التي كتبها هيودي سان فيكتور في رسالته حول موضوع «لن يذهب الاحساس سدى» (٢٨) *Charitas nunquam exidit* أو باعترافات سسوجر من سان دينز عندما يكتب إلى برنارد دي كلير فو في نضات تكاد تذكر المرء بالقرن الثامن عشر (٢٩) ، أو بركة صوت بيتر الكلوني في رده على هلويز بعد زيارته لمحراب الباراكليت • (٣٠) .

غير أن هناك شيئا من النعمة الخفيفة المازحة لم تعوز مراسلات يوحنا • كقوله مثلا أن بيتر ( بطرس ) من سل ينبغي أن يتذكر أنه وهو الانجليزى ، يحتاج إلى مقدار كبير من الخمر • والا لنقص حلقه بأرغفته الناشئة • وهو مفروم بالجملة أيضا ومع ذلك فإن اهتمامه بخمر بيتر أعظم • وقد سمح بأن بيتر بنى معصرة للخمر • يكثر بواسطتها عصر النبيذ بقصد إثارة الندم وتأنيب الضمير في قلوب الأتمين ، أو بقصد فرحة التعبد ، وخلص الأخوان ومنفعة كل من سمح • • (٣١) على أنه لا يكتب بمثل هذه النعمة الطائشة إلا نادرا • إذ العهد به أن تدور رسائله حول الكتب أو حول التقوى أو حول ما يساوره من هموم لا حد لها على الكنيسة • فهي على الدوام أشبه برسائل رجال الاعمال ومنتبعة بالطابع الشخصي في الحين نفسه ، كما إنها محكمة العبارة على الدوام • وبعد



فيا لذلك الجرس الجاد الوقور والقلبي الاصيل الذى يتجل في مشوراته ونصائحه لتومئس آبيكيت ٠٠ ، الذى عرف يوحنا منذ البداية نفسها خطورة مركزه ٠ فعسى أن يوجه رئيس الاساقفة كل أفكاره نحو ربه ٠ فالوقت ليس مناسباً لدراسة القوانين الدنيوية والكنسية : « فمن ذا الذى تخامره وخزات الندم على مثل تلك الأشياء ؟ انى لاوتر أن أقلب الفكر فى المزامير وأن أتلو كتاب الأخلاق Moralia للقديس جريجورى على التفلسف على الطريقة المدرسية ٠٠ ويعلم الله مدى جدى وإخلاصى فى حضى أياك على ذلك ٠ فخذ الامر على الوجه الذى يرضيك ٠ » (٣٢)

ويغلب على الرسائل طابع السرور والقوة ٠ فليس فيها الا القليل النادر من التمرد على الحياة ، ولا النحيب الدامع على اقتراب العالم من نهايته ، ولا الخوف الدائم من الموت والجحيم والحساب ، وهى لا تضم صورا جهمية تمثل الارهاب والعقاب السرمدى (٣٣) ٠ وينبغى للمرء أن يتخذ الاعتدال له رائدا أثناء تقلبيه الفكر فى الموت ٠ وهو يكتب فى قصيدة الانثيتيكوس (Enthetikus) (٣٤) :

انه يلوث كل شيء بخفة ذلك الذى يمتدح أنه

سيموت سريعا ويتذكر أن كل شيء سيهلك عما قريب

ولكن اذا ترك التفكير فى الموت طليقا

بحيث تذهل القلوب بالارتعاش المفرط

وتنتقل العدوى الى الأمل ، فيسقط وقد أزعجته كثير من المواصف

لغاقت رؤيا الموت الحد المسموح

ولجاوزت الحدود التى تقرر الشريعة المحافظة عليها ٠

كما أن رؤيا الموت تولد الموت الحقيقى ٠

فلو أن هذا التحذير قيل فى عصر تال لما أثر فيه تأثيرا قلبيا ٠ وفى اعتقادى أن عمل عدد من الكتاب الكنسيين الآخرين فى القرن الثانى عشر — منهم مثلا هيودى سان فيكتور وبيتر الوقور — يشاركه أيضا فى قلة عدد الأخيلة القائمة المترعة بالتهديد ٠

واليكم الآن من كتاب رجل السياسة والتدبير Polieraticus تعبيراً عن التفاؤل المسيحي الذى يسمح بقبول الحياة الدنيوية قبولاً تاماً رغم قيامه بأسره على الايمان ٠ ويعلم يوحنا قائلا : « ان الصالح الصام Salus Publica مستودع قداسة الحياة Incolumitas vitae ٠ وهو

لا يوجد الا حيثما حكم الله الروح . وحياة الكمال للروح هي تلك التي تملأ روح الله كل أجزائها . وذلك أن الفهم عندما يخاف الله - بقدر ما يؤذن له وما تتيحه له قوته والله هو كمال الخير ، وعندما يبحث الميل - غير ملوث - عن الخير الذي يراه ، ويشير العقل الى الطريق حتى لا يضل أحد يمنة أو يسرة ، اذ يجتذبه الى الخير دافعه الصحي السليم ، فمسي أن تبلغ حياة الروح عندئذ مجد الخلود . » (٣٥)

ومما قيل عن يوحنا السالسيوري ، أنه جمع فضائل المتسككين بالمذهب الانساني دون أية واحدة من رذائلهم (٣٦) . ولعل هذا هو خير تصوير لحلقه . ذلك أنه يمتاز بما يمتاز به المذهب الانساني من روح حرة وقوية وما له من احساس بالحقيقي والتفصيلي ، وما عليه معرفته واهتماماته من سعة أفق . ولفته اللاتينية واضحة وقوية وأسلوبه محكم وبسيط وتعوزه اللغة البيانية المزخرفة التي يستخدمها كثير من معاصريه كما يعوزه طريقة التشويه المتعالم التي شاعت بين من عقبه من الكتاب .

وقد أطلق يوحنا على نفسه اسم الاكاديمي ( Academicus ) . وليس معنى ذلك بدهشة أنه كان أفلاطونيا صميما . فذلك من المستحيل . بيد أنه يدل على بغض لكل مباحة في تعريف الأفكار المتصلة بالدين ، واتخاذ الاعتدال وسيلة للدراسة المحايدة بالمعاني : فانه كتب في التمهيد الذي استهل به الميتالوجيكيون : « ان أي ادعاء للفلسفة لا يشر تماره في ازدراع الفضيلة وهداية سلوك المرء ، فشيء زائف لا غناء فيه . ونظرا لأنني رجل أكاديمي في مسائل يأخذها العاقل مأخذ الشك ، فاني لا أستطيع أن أقسم على صدق ما أقول . وسواء أتمكن أن تكون تلك القضايا صحيحة أم كاذبة ، فاني راض أن أقف عند مستوى التحقق المرجح » (٣٧) . وانظر كم احتقر زملاء القدماء في الدراسة عندما وجدهم عند عودته من إيطاليا راضين على جبل سان جينيفيف وهم لا يبرحون مشغولين بنفس المسائل الكلامية العقيمة . (٣٨)

وهو يقول في الفذلثة التمهيدية للجزء الرابع من كتاب رجل السياسة والتدبير (٣٩) : لا يستطيع ولوج سببا الفلسفة الا من عمل - متجاوزا حقول الغرور - على استرضاء الحرية وخدمة الروح : « فحيثما وجدت روح الله ، فثم الحرية ubi enim Spiritus Dei, ibi Liberatas » (٤٠) . فالروح هي التي تقول الحق (٤١) أمام الأمراء دون أن تخجل ، وتضج الفقراء فوق الملوك من حيث الروح .

وسنسمع المزيد من ذلك اللجوء الى الحرية تجاه الملوك والطفلة ؛  
عندما نصل الى نظرية يوحنا عن الدولة • وقد أظهر جدارته بالحرية  
بتلك المساواة الحكيمة وذلك العطف المتزن الذى أنصف به كلا من  
الخصمين : برناردى كليرفو وجلبرت دى لا بوريه فيما سطر من بيان  
عن مجمع ريز ( ٤٢ ) ، وبما أظهره من تنبه جاد الى مسئوليته كمؤرخ ( ٤٣ ) •

وربما خالجننا الأسف لأنه لم يطلق العنان بدرجة أشد لاحتسابه  
بالحرية الفكرية فى ناحية واحدة : هى ناحية الاعتماد التام والثقة المطلقة  
فى العصر القديم ومأثوره ، فلقد كنا نؤثر كثيرا لو أن يوحنا السالسيوري  
( وكثيرين من أمثاله من الكلاسيكيين ) أعطانا عن عصره تفاصيل أكثر  
مما أعطانا وقلل من الشخصيات القديمة والأمثلة القديمة التى يحتل بها  
كتاب « رجل السياسة والتدبير » • ولكن الرهبة العميقة والتواضع  
المقترن بالاحترام هما اللذان يحذوانه الى اتباع نهج العهد القديم  
ومأثوراتها • فهو يقول معتذرا : « هناك أشياء معينة لم أجدها فى الكتب  
ولكنى جمعتها من الاستخدام اليومي والخبرة اليومية كأنما التقطتها  
من ضرب من تاريخ العادات وآداب السلوك » ( ٤٤ ) والمشهور أنه هو  
الذى نقل إلينا تلك العبارة الدائمة الصيت التى نطق بها برنار من شارتر  
الذى « اعتاد مقارنتنا بالأقزام ( الضئيلة ) الجائمة على أكتاف المردة •  
وأوضح أننا نرى قدرا أكثر وإلى مسافة أبعد مما رأى أسلافنا ، وليس  
ذلك لأننا رزقنا نظرا أثقب ولا طولاً أفرع منهم بل لأننا مرفوعون عمولون  
صعدا على هامة قاماتهم المديدة » ( ٤٥ )

وجهة نظر هؤلاء الانسانيين من أبناء القرن الثانى عشر كاملة  
الوضوح • فليس فيهم شيء من غموض من جاء بعدهم من العلماء : وكل  
ما لديهم من طابع الكلاسيكية خاضع تماما لجودهم فى سبيل العثور  
على وسائل لتثبيت الايمان • وفوق ذلك فانهم عرفوا ما ينقصهم : وهو  
المعرفة بالمصادر الحقة • وقد حث أبيلارد معاصريه على دراسة الاغريقية  
والسبرانية دون أن تتاح له فرصة اكتساب تلك المعرفة هو نفسه ( ٤٦ ) •  
وأطلق يوحنا على أعماله أسماء يونانية جميلة الجرس ، ولكنها لفر  
عوى يخفى على قرائه بل عليه هو نفسه • ( ٤٧ ) وبيان ذلك أنه اشتق  
لفظة أرتس artes من أريتى Arete أى الفضيلة ( ٤٨ ) ، ولفظة  
analytica عن لفظتى Ana و Lexis أى الكلام « الرصين  
الصحيح » ( ٤٩ ) • بيد أنه راح فى نفس الحين يرسل رجلا اسمه  
يوحنا نيز ساراكيئوس ( أى الشرقى أو العربى ) أرسل اليه ترجمسات

عن الاغريقية معها تعليقات شديدة الحصافة على منهجه في الترجمة وتفسيرات لبعض الكلمات \* (٥٠)

ولو وازنا أسلوبه بأسلوب من جاء بعده من الانسانيين، لكانت النتيجة طبقا لمعايرنا أن يصبح كل شيء في صالح رجل القرن الثاني عشر وشاهدا له بالتفوق . فليس هناك أى التواء أو تلاعب في العبارة ينطوى على التصنع ولا أية جمل طويلة يتجلى فيها التعالم ، وليس فيها شيء ينم عن الاطناب والتعثر . اذ ان اللغة موجزة وواضحة : فثم العبارات القصيرة والمصطلحات البسيطة والمضبوطة - وثم أسلوب قوى الحيوية متين التماسك يجذب اليه النظر ، أسلوب جاد ومع ذلك فهو خفيف مليء بالفكاهة (٥١) . وبغضت المبالغة والتزيد إلى يوحنا . فالتمسلق يقول:

«ألف شكر» «*ingentes gratias*». فلماذا ذلك، بينما لفظه كثير *Magnas* ، تفنى كما ؟ (٥٢) وقد كتب الى البابا أدريان : « نعلم أن قداسك كثير المشاغل .. وهو أمر يتحتم معه على كل انسان يحادثك في أمر أن يبرز في قوله . والواقع أن ما تريد قوله موجز ، لا يزيد في طوله الا الانفعال الذي يحدثه فينا » (٥٣)

واذا هو كتب باسم مولاة رئيس الاساقفة يتخذ أسلوبه على الفور نفمة الهبة الشريفة الباذخة ، وان بقى مع ذلك موجزا (٥٤) . وعندما يشرع في وصف حياة الشهيد المجيد ، سيده المبجل ، يزين أسلوبه المتعجل أو يكاد في غير هذا من مقام ، بلألاء فخم ذى جلال ويمضى به بغطى متئدة وقور . واستهلاله لكتابه « حياة القديس توماس » أشبه الأشياء بنافذة من الزجاج الملون مقامة في كاتدرائية ، مضرجة بلون أحمر دموى .

ومن ناحية أخرى - كنا نود لو أن نفس يوحنا السالسيوري انطوت على قدر أقل قليلا من الاحترام لنماذج العصر القديم ، فأعطانا من نفسه ومن زمانه قدرا أكبر بدلا من اخفاء شخصياته في قديم أزياء كورنفيكيوس واجنائو وراسو وتاييس .

ورغم ذلك لا يفوتنا أن نشير الى أن احترامه لليهود لخوالى كلن يتوقف فجأة متحميا عن رتبة تلك اليهود . ولم يبلغ منطقة جمال الفن الوثني . ولست أملك أن أمر من الكرام على حادثة بالغة الغرابة يوردها يوحنا في كتابه « تاريخ الأبحار *Historia pontificalis* » (٥٥) اذ انتهر أسقف ونشستر ، وهو هنرى من بلوا *Blois* شقيق المسلك مستعين

والقاصد الرسولي بانجلترا فيما سبق ، فرصة مكثه بروما في ١١٥٣ ، فاشترى من هناك التماثيل القديمة ليحملها الى ونشستر ، ويقول يوحنا تمقيبا على ذلك : « انها أوثان حرص الوثنيون على صنعها بعناية نتيجة خطأ ملك عليهم أيديهم دون عقولهم » . ثم يشير بعد ذلك الى أنه ربما يمكن القول بأن الأسقف كان يبذل قصاره لحرمان الرومان من آلهتهم رغبة في الحيلولة دون اعادتهم شعائر عبادتهم القديمة، مشييا إلى أنهم على أتم استعداد لمعاودة تلك العبادة ، وذلك نظرا لأن شعهم الفطري المتاصل الذي لا سبيل الى محوه جعلهم بالفطرة من عبدة الأوثان باطنا وقلبا . ومن الجلي أن روح القرن الثاني عشر لا تمت الى « عصر النهضة » بأدنى صلة . ومع ذلك ، فإن هذا الشبيه للورد ايلجن (\*) النازل في ونشستر لاشك أنه رأى في تلك التماثيل « شيئا » .

وبقي على الآن أن أقول شيئا عن آراء يوحنا السالسيوري السياسية والاجتماعية . فإن اسمه ظل حيا يتردد صدها في الدوائر الفكرية العريضة الأرجاء لأسباب ليس أقلها أراؤه حول القضاء على الطغیان . وسننظر الآن نظرة فاحصة الى عمله الأكثر أهمية ، وهو كتاب : « رجل السياسة والتدبير Polieraticus » وهو المعنى الذي قصده من العنوان . ( وسأضرب صفحا الى حين عن العنوان الثاني للكتاب ) . فالكتاب يدور ابتداء من الجزء الرابع حول الحاكم الحق ، وحكم الدولة وتركيب المجتمع . وهو فيما جمع فاعى من أسلوب جدلي - وليمما رصح به من شخصيات الأقدمين والاقبياسات من أقوالهم وما فيه من روح النقد المثالي ، والافسانية الخالصة وحب الحرية ، أقرب الاشياء الى المقالات السياسية التي دونها ارازموس . على أن رجلنا مؤلف القرن الثاني عشر وهو رجل ناشط فذ في خدمة الكنيسة ، يبدو أكثر ايجابية وأكثر قربا الى الأستاذ العالم الحق بالسياسة من الانساني Humanist العظيم الذي ظهر بعده بثلاثة قرون . أجل ان فكره - شأن فكر ارازموس أحفل بالروح الاجتماعية منه بالروح القانونية من حيث توجيهه . فهو في شكواه المرة من شروء الحياة السياسية الناشبة أظفارها في مجتمع زمانه ، يتحدث عن قوانين البلاد وعاداتها وعرفها متهما اياها بأنها مجموعة ضخمة من أحابيل البهتان (٥٦) ، ويمد اباحة مطاردة الصيد خرقا لكرامة الطبيعة البشرية . (٥٧)

(\*) لورد ايلجن Elgin : ق ذلك اشارة الى لورد ايلجن الذي شغف

في أوائل القرن التاسع عشر بجمع التحف النادرة من بلاد اليونان . ( المترجم ) .

وكم من مرة حاول يوحنا الى حد ما تلقف المصطلحات التي حاول بها مؤلفو المصور الخوالي كشيرون وسنكا - التعبير عما تفهمه من كلمتي « المجتمع والحضارة » . فهو يقول في احدى المناسبات (٥٨) *Conviventium coetus* ومعناها الحرفي « حياة مجتمعنا » . ويفيض قلبه المرة بعد المرة بقوله : الحياة السياسية ، الجماعة البشرية الخاصة به *Politica vita, ius humanae Societatis* « لما كان المرء لا يكاد يستطيع حتى أن يتصور كيف أن أي نوع من السعادة يستطيع العيش بمعزل تام عن الترابط والمشاركة المتبادلة وانفصال عن المجتمع البشري - فمن يهاجم ما يسهم في تأسيس النظام الصائب وتزكيته في ذلك المجتمع ( الذي هو بطريقة ما الوسيلة الفذة الوحيدة للاخاء بين أبناء الطبيعة ) ، يظهر بمظهر من يقف حجر عثرة في الطريق المؤدى الى سعادة الجميع » (٥٩) . أجل إنه يتناول الأفكار الكلاسيكية . ولكن كم من كتاب ذلك الزمان استطاعوا تطبيقها بمثل هذا الوضوح والابجاز ؟

ومع أن لفظة *Civilitas* ينبغي ترجمتها بالتأدب *civility* فإن المعنى الذي تكون عنده عنها ، والذي وجد له في الكتب المنزلة بعض السنن والنواميس ، وهو تأدب لا يحول دون المرح (٦٠) - يقع على حافة معنى فكرة « الحضارة » .

وعلى الحاكم ( ويوحنا يتعقب في هذا أيضا النهج الصائب للفلاسفة ) أن يطيع القانون وأن يحكم الناس بما يمليه عليه القانون ، دون أن يعد نفسه الا خادما لهم . فهو القوة الصومية وهو في الارض ضرب من الشبيه للجلال الالهى . (٦١) ولا يجوز تحليله من الزامات القانون الا في حدود محدودة جدا . فهو المدبر المنوط بالمصلحة العامة والعبد الخادم لتسطاس العدالة ، وهو أيضا المدبر لشتون القساوسة ، كما أنه أدنى منهم . (٦٢) ومن ثم فهو مدين لربه بكل نفسه ومدين بمعظم نفسه لبلاده ، ومدين بالكثير منها لأقاربه وأصدقائه ، ومدين بأقل القليل للأجانب ، ومع ذلك فهو مدين لهم شيئا ما . « اذ ان هناك عبارة تقول : *Minimum, non nihil tamen* ، وهي عبارة تكمن فيها نواة القانون الدولي السائد بين الأمم » .

وتمشيا مع المناقضة الارسطية القديمة عن الملك والطاغية ، فإن هذه الافكار تؤدي مباشرة الى فكرتي المقاومة والمعيان . والفكرتان الأخيرتان كنسيتان تماما في وجهة نظرهما ، فليس ثم مسيحي طيب لا

تلتهم نفسه غضبا على أعداء خير الجماعة . فالطاغية عدو عام . والطغيان  
 اتكى حتى من الخيانة العظمى *crimen plus quam publicum*  
 وبالتالي فليس قتل الطاغية مجرد شيء مشروع فقط بل هو أيضا تصرف  
 صائب وعادل . فمن لم يهاجمه فهو آثم ضد نفسه وضد الهيئة العامة  
 للدولة العلمانية بأسرها . (٦٤)

لقد كتب يوحنا ذلك كله في ١١٥٩ ، وتوماس آبيكييت بمصد في  
 منصب المستشار الملكي . ومع ذلك طفق حتى في ذلك الحين نفسه يهاجم  
 ما يرى بانجلترا من مواقف . وفي نفس تلك المدة تقريبا خاطر بالكتابة  
 عن توماس في قصيدته رسالة الانثيتيكوس *Entheticus* (٦٥) حيث  
 قال :

« هذا الذي يلقي القوانين الظالمة

للوحوش الذين طال بهم الاسماك بانجلترا في الأسر بوصفهم  
 ملوكها ،

وهي اذ تعتبر من تحملتهم كطفاة ملوكها .

انما تكرم أعظم التكريم من أنزلوا بها أعظم الضرر . »

وذلك أمر ينطبق على من خلوا من الطغاة : وفي رأى يوحنا أن  
 طاغية ذلك الزمان ، طاغية الساعة والمستقبل ، هو الامبراطور فردريك  
 باربروسا الذي أسماه يوحنا بالطاغية التيوتوني *Teutonicus tyrannus*  
 بما اشتهر به من عواطف مضادة للألمان . ومع ذلك ، فما أعظم الأثر  
 الذي خلفته بانجلترا دون ريب بعد ذلك بقليل ، تلك الفصول التي  
 دبحها في « رجل السياسة والندبير » في أثناء الصراع الكبير بين الملك  
 وكبير الأساقفة !

ومهما يبلغ من كونه أحد رجال الكنيسة ، فإن يوحنا لم يدخر  
 بأية جال وسعا في التنديد بالشر الذي مد جذوره فيها . وانضم صوته  
 غالبا الى زمرة الشاكين من خطايا رجال الكنيسة في ذلك العصر . فان  
 رجال الكنيسة أيضا وقعوا في جريمة الطغيان (٦٦) . ولم يكن قضاء  
 الكنيسة يقلون سوءا عن القضاء العلمانيين : « فكما يكون الشعب ، يكون  
 القسيس *sicut populus sic et sacerdos* » . فلم تقتصر ممارسة  
 الشر على الشماسة ورؤساء الشماسة ، بل ان الأساقفة أيضا بل حتى  
 المنسودين البابويين ، كثيرا ما عاثوا فسادا في الأقاليم الواقعة بدائرة

اختصاصهم كانما هبط الشيطان لينزل سوط العقاب على الكنيسة (٦٧) ولن يشفى الدنيا من ذلك كله الا روح الله ، الروح الذى يحلب الصندق والحرية . (٦٨)

وهناك التحرر من القمع والكنب ومن الظلم والنفاق . وبهذا فصل الى الجزء الآخر من « رجل السياسة والتدبير » ، وهو الجزء الذى تشير اليه كلمات العنوان الاضافى وهو *De nugis curialium* أى « حول حماقات رجال البلاط » والا فكيف يمكن ترجمة كلمة *nugae* هنا ؟ ان الكلمة تستخدم كمعارض وتقيض لقوله الأثر الفلسفى الدائم (٦٩) *de vestigiis philosophorum* ، كما أنها تنطوى على كل شيء يجتمع فى صدر أى رجل جاد ومستقيم . ويجد يوحنا الحماقات *nugae* مسيطرة فى كل مكان ، فجميع الأماكن حافلة بها : الكنائس والاديرة وبلاطات الامراء وقصر البابا . والقيس والجندى والصفار والكبار والريفي والشريف - النساء والرجال جميعا يستسلمون لها . (٧٠) ولكن البلاط الملكى يذكىها فوق كل شيء ويفذها : فالبلاط لا يحب ولا يستمع ولا يكرم الا « ضروب الخفة والطيش *Curia nugaces solos* » . (٧١) *amat, audit, honorat*

ويرى يوحنا ان البلاط ممتلئ تماما بمجموعة من الطرز السيئة يصنفهم حسب طبائعهم ، وينعتهم من باب التقية والخذر بأسماء كلاسيكية . ولو اخذوا جملة واحدة فهم أبيقوريون *Epicurasi* وهو يسمى المزهوين بأنفسهم باسم ثراسونيس *Thrasones* ، ويمكن العثور عليهم بين أبناء كل هيئة . والمتعلقون عنده هم الأجاثونيكيون (٧٢) *gnathonici* ، وهم يتحولون عنده الى مجموعات من الشخصيات المعنوية المتخيلة من ذلك النوع الذى كان الحيسال فى العصور الوسطى ميال الى اصطناعه وخلقه ، وهو يصف التملقين بالمعنى الدقيق ويرسم البكائين الشكائين والوشاة النمامين ، والقادحين فى الأعراس ، والحاسدين ، والماشين بالاعتيابات ، والمتلصقين مصلحتهم الذاتية ، والمستعدين لتقبل الفساد ، والبالذين الوعود ، وغير المخلصين فى عواطفهم والمتعطرسين ، والميالين الى الشجار ، والمؤمنين بالخزعبلات ، والفساق الماجنين ، والحائنين لكل واجب يناط بهم . وثم ما تمارسه الطبقة النبيلة من ملذات دنيوية ، وهى تقع ايضا تحت عنوان الحماقة والطيش *nugae* ، منها القنص والصيد



بالإجاز، والموسيقى ، وفوق كل شيء جميع ما يحتويه حقل المسرح  
والتمثيل *Histriones* المقوت . (٧٢)

فإذا لم يجانبني الصواب ، فإن هذا الذم الذي يوجهه نحو عدو  
يصفه بدقة بالغة وملاحظة دقيقة حائدا عن النموذج المعيارى المؤلف  
لتصنيفات الخطايا ، قد ركز توجيهه على جهتين مختلفتين . ففي المقام  
الأول كان يوحنا يهاجم في الصميم المساوى الحقيقة التي دنست الملكية  
الانجليزية في زمانه . فانه رأى أن جميع الخدمات التي تتم في البلاط  
هي مصدر الشر السياسى ، وهي الشيء الذي جعل الملك مسرفا شديدا  
في طغيانه . فالطائشون والحقى تعاونوا جميعا على مقاومة القانون ،  
وهم أعداء سلامة الدولة (٧٣) . فياليتهم سمحوا على الأقل للشعوب  
الخطيرة للدولة أن تسبق منازعتهم وتعلو على تفرق كلمتهم ، وذلك على  
الأقل بعد أن يصلحهم بلوغ سن الحكمة (٧٤) . وقد تمكن يوحنا نفسه  
من تجنب نقد العلماء ومحترفى الفلسفة ، ولكنه وقع فى حيرة تامة من  
أمره أثناء محاولته تفادى نواخذ رجال البلاط الناهضة (٧٥) *Curiales*  
وقد اعتاد توماس صديقه ورئيسه الشكوى من اضطراذه الى الكفاح بلا  
انقطاع ووحوش البلاط الضارية (٧٦) *ad bestias curiae*

ولكن ينبغي أن نحرص على ألا يغيب عن بالنا مطلقا ما ارتبط به  
كل من توماس ويوحنا من علاقات فى الفترة التى أهدى فيها الثانى إلى  
الأول مجموعة كتبه «رجل السياسة والتدبير» و«الميتالوجيون» و«الاثينيكوس»  
الواحد بعد الآخر . وفى ١١٥٨ استرعى توماس إليه جميع الأنظار  
بمظاهر الابهة الرائعة التى ذهب بها الى فرنسا لتثبيت استيلاء مولاة الملكى  
على مدينة نانت (٧٧) . وقد شاع بكل البلاد أن توماس هو الذى تولى  
تنظيم وتنفيذ حملة هنرى على تولوز فى ١١٥٩ . وتولى توماس بنفسه  
قيادة فريق من الفرسان عدته سبعمائة فارس ، وهم خيرة فرسان الجيش  
وأحسنهم عدة وعتادا . وقد استطاع فى المنازلات الفردية أن يقذف فارسا  
فرنسيا عن سرجه . وهناك فى تولوز ، أرسل اليه يوحنا كتابه الصغير  
الذى جعل مداره الحياة الصالحة « لرجل السياسة والتدبير » . وهو يقول  
أن المستشار قد اتبع عادات البلاط ، وأخلاقه لا لشيء الا لكى يستطيع  
استدراج رجال البلاط الى اتباع سنة الحياة الصالحة (٧٨) . وذلك هو  
السبب الوحيد الذى نزع من أجله الى المشاركة بين حين وآخر فى  
استعراضات المنشدين الحقى والتحدث بلغتهم . (٧٩) ولكن حدث فى  
١١٥٩ أن ذلك المعجب الوفى بتوماس أحس بشيء من عدم الارتياح فى  
قلبه . فانه عرف ما جبل عليه المستشار من كبرياء وغرور . (٨٠)

ذلك أن ما ختم به كتابه « رجل السياسة والتدبير » من جمل تكاد تتسم بالحماسة الحارة ، له نفعة مؤثرة من النصيح الذي يمس القلوب . (٨١) فهل تريد لنفسك السعادة ؟ وهل تلتبس تأييد الرجال وثناءهم ؟ وهل ترغب في القوة الشخصية والمجد والثراء ؟ وهو في كل مرة يجيب عن السؤال بعبارة من المزامير نصها : « كل ذلك ستجده في الرب » . ثم عاد بإشارة مباشرة الى ما اشتهر به توماس من حب للابهة فقال : « لست احاول منعك من كساء نفسك بالثياب الزاهية المزركشة بالذهب ومن اقامة الولائم الفاخرة كل يوم . كما اني لكي أضم الشيء الكثير داخل حيز ضيق - لا أمنعك من مفاكهة نزوات الزمان بل حتى الاخلاق المنحرفة وانت المستقيم شخصيا في كل الامور ، ومن السخرية بدنيا تهزأ بما يصدر منها هي نفسها من مدهانة وتزلف . » ثم يذكر بعد ذلك : « وانما هذا الكتاب نجاح أو فشل لك أنت الذي ينتسب اليه . » فما قيل بصدد خفة رجال البلاط وطيشتهم فشيء لم الحظ في واحد منهم ، وربما كان ذلك في نفسى أو في من يماثلوننى . والحق اني اكون مقيدا بقانون شديد الضيق اذا لم يؤذن لى بنقد نفسى واصدقائى والدعوة الى تحسين أنفسنا . »

وهنا لا يسع المرء الا أن يسمح بوضوح أن يوحنا لا يتحدث كشخص غير معرض للروح التي يقاتلها . فكما رأينا آنفا ، قد أبدى هو نفسه عددا من خصائص روح الفارس والمحارب . وهو يعلم أن الكبرياء ليس غريبا عن أنبل العقول نفسها ، وأنه أبعد الخطايا عن افساح الطريق الى الحكمة الحقة (٨٢) . وهو يقول مع أيوب النبى : ان حياة الانسان في هذه الأرض حرب مستمرة . ولكن لو أن لدى النبى أيوب أية فكرة عن زمان يوحنا ، لقال ان الحياة « ملهاة أو كوميديا » ينسب فيها كل انسان دوره ويلعب دور غيره من الناس (٨٣) . وهكذا أسماها ببيترونيوس أيضا (٨٤) . ويرى يوحنا أن الممثلين أو المنشدين *Histrion* يلقون التكريم في كل مكان . الا أنه مما يعد جديرا بالثناء أن يعدد العلية من الرجال الى الغناء والى عزف أغاني الحب ، التي يسمونها *stulticia* ، أى الحماقات (٨٥) . هذا وان رجال البلاط يفخمون حكمة الكوميديين والممثلين ، ويرتعدون كالعبيد الأذلاء فرقا من تاييس أو ترامسو خشية أن ينظروا اليهم نظرة استنكار أو يقولوا فيهم قولا يهينهم (٨٦) . وربما أقبل توماس هو أيضا على تفضيل ممثل على فيلسوفه (٨٧) . بيد أن توماس لم يخيب رجاءه فيه .

فماذا هناك وراء هذا الانشغال بأخلاقيات البلاط ؟ ان الامر يتضح بمجرد ترجمتنا المصطلحات اللاتينية . فان معنى لفظة *Histrio* هو المنشيد الذى هو بالفرنسية *Jongleur* ، ومعنى *Curialis* هو رجل البلاط *Courtols* أو ذو التربية الكريمة اللاتفة بالبلاط . وليس من المصادفات أن كتاب « رجل السياسة والتدبير » قد أرسل الى نواحي جنوب فرنسا التى أخذت حياة البلاط *Cortezia* تنبثق فيها كنموذج جديد لحياة النبلاء أى ثقافة علمانية قشبية . وهنا اذا لم يخطئنى حكمى ، نلمس احتجاجا على ثقافة البلاط النابتة ، صادرا من شخص يعرف أن مثله الأعلى من مسيحية نبيلة، المخبوءة فى الحرية الكلاسيكية آمن كثيرا مما للحسام المرح *gai saber* من أخلاقيات جديدة .

ولسنا بحاجة أن نذكر أن يوجنا السالسيورى لم يستطع أن يتكرر مفهومنا جديدا هو « ثقافة البلاط » . وكل ما هناك أنه رأى زمانه يتحول الى أشياء غريبة عنه وعدوة له . وقد شهد ما تنطوى عليه حياة البلاط من خداع عجيب شهدا من ناحيتها الضعيفة ، وشهد ذلك الخداع مجتمعا ومنتسجا مع عالم همه التماس المكانة والغرور وعدم الاخلاص فى الأعمال .

فاذا صح هذا التفسير ، فان كلمتى *de nugis curialium* الواردة فى العنوان الثانى لكتاب « رجل السياسة والتدبير » يجوز ترجمتهما بالتالى « مناخضة ثقافة البلاط » . (٨٨) وعندئذ كيف يمكن ترجمة بقية العنوان وهى *De vestigiis philosophorum* ؟ الواقع أن ذلك ليس بالامر العسير على « مسيحية حضرية » . ان هذه الشخصية القوية الشجاعة المتمثلة بالحاسة السياسية العملية ، والواقفة فى زحمة الحياة والمعتدلة فى كل ناحية من النواحي ، وهى (فضيلة القصد المعروفة فى البلاط) ، وهى اتصفت بالولاء والاخلاص والواقعية ، وهى ظهرت عدم لياقتها للتصوف حتى وهى فى دور الصبا ، - وأعنى بها شخصية يوجنا السالسيورى تمثل أمام ناظرها المثل الأعلى لمجتمع يمزج بين أنقى أنواع الايمان بأعلى صنوف الحضارة (٨٩) .

ولكنه رغم اعتناقه لذلك المثل الأعلى الروحي النقي لم يسعفه حظه بالناحية الراجحة ولا الجانب الطافر . إذ أن نمط الحياة أشد حرافة قدر له النصر والسيطرة على القرون التالية : هو نمط الفلسفة المدرسية المشيد بقوة على المذهب الاعتقادي ذي الصيغ الاصطلاحية وعلى شكل القياس المنطقي ونمط التصوف الديني الباطني *Mysticism* الذي ازدهر في حياة ديرية عمقت أسسها ووثت فيها الحيوية من جديد وقدر لها أن تصل إلى الناس بكل وسائل الحماسة العنيفة .

واني لأرجو أن أكون وفقت في أن أبسط بصورة مرضية نقلا عن المصادر الأصلية نفسها ، ما عنيته حين سميت السالسيوري عقلية قبل القوطية .

## أبيلارد (\*)

في سلسلة من ثلاث محاضرات أقيمت منذ بضع سنوات ، وصفت ثلاث شخصيات من أبناء القرن الثاني عشر بأنهم « ذوو عقول ما قبل القوطية » - دون رغبة في إلحاق أية أهمية مفرطة إلى ذلك المصطلح . فاما الثلاثة فهم أبيلارد ويوحنا السالسيوري وآلان دي ليل . والذي حاولت مقارنته عن طريقهم هو روح القرن الثاني عشر الخارق القدرة الابتكارية ، كما انعكست في الاتجاه الفكري لأبيلارد ، وفي الاتجاه الخلقى ليوحنا السالسيوري ، وفيما أبداه آلان دي ليل من اتجاه جمالي . والمادة التي جمعتها حول آخر هؤلاء الثلاثة ، وهو اللاهوتي الشاعر ، قد نيمتها ووسعتها ، حتى أصبحت رسالة (١) رحبة الجنيات ، كما أنني عرضت آرائني عن يوحنا السالسيوري المفكر السياسي الاخلاقي على مؤتمر علماء لغة اللغة (٢) المنعقد في ١٩٣٣ . أما الثالث ، وهو أبيلارد (\*\*) رجل اللاهوت والفيلسوف ، فقد وضعته حتى الوقت الحاضر داخل أضيائي لأنني عرفت أن معرفتي بالفلسفة واللاهوت أضعف من أن تسمح لي بالاقدام على تقويم هذه الشخصية التي كثرت حولها المجادلات . وفي

---

(\*) محاضرة أقيمت في الاجتماع السنوي لجمعية آداب الاراضي المنخفضة في ١٢ يونيو ١٩٢٥ وقد نشرت الترجمة من النص الهولندي في (Verzamelde werken) مج ٤ ص ١٠٤ - ١٢٢ .

(\*\*) هو بطرس أبيلارد ( ١٠٧٩ - ١١٤٢ ) فيلسوف فرنسي مدرساني ولد قرب نانت وأصبح تيس نوردام بياريس وأستاذًا بمدرسة الكاتدرائية في ١١١٥ ، وعندما انفصح الغواؤه ثم زواجه من تلميذته هلويز دخلت الدير ووب عليه بمعنى الفوغاء فجبره . وعاود التدريس بعد سنة فاتهم بالهرطقة وأصبح ناسكا في نوجنت حيث بنى دير الباراكليت ثم عين رئيسا لدير في بريشاني وأصدر كتابه *Historia Calamitatum* وفيه ذكر الرسائل الغرامية الشهيرة إلى هلويز ومات في شالون على السالف وهو في طريقه للدفاع عن تهمة أخرى بالهرطقة . ودفنت هلويز إلى جواره في الباراكليت في ١١٦٤ ثم نقلت رفاتهما إلى مقبرة الأب لاشير بياريس في ١٨١٧ .

( المترجم )

امكاني أن أسوق عذرين مبررين أعتمد بهما عن أي الآن - برغم ذلك -  
أعبر عن آرائي وملاحظاتى بصدد أبيلارد : المبرر الأول هو أن الجمعية  
الأدبية بالأراضي المنخفضة احتاجت أن تجد محاضرا يستطيع في مدة وجيزة  
إعداد حديث ، والمبرر الثاني هو أن غرضي الحقيقي ليس البحث في  
فلسفة أبيلارد ولاهوته ، بل محاولة تحديد مركزه الى حد ما في ثقافة  
عصره ، وجرصا منى على تجنب القارىء خيبة الأمل ، استرعى الأنظار  
الى أن عنوان خطابى هو « أبيلارد » وليس « أبيلارد وهلويز » .

فاذا شئنا أن نحدد العصر الذى اتشخت فيه الحضارة المسيحية  
الغربية بشكلها القاطع أى صورتها الماثلة ، وجب أن نتخذ قرارا بأن  
ذلك العصر هو القرن الثانى عشر . وذلك أن القرن الثانى عشر قرن خلاق  
وتشكيل لا نظير له . اذ الواقع أنه حدث فى القرن الثانى عشر قدر  
من اليقظة ومن كشف اللثام عن الحقائق أعظم كثيرا مما حدث فى العصر  
التاريخى الذى اعتدنا أن ننسب اليه اسم « عصر النهضة » . وهذا التغيير  
أشبه الأشياء بلحن ينتقل الى طبقة موسيقية أكثر حدة ووضوحا وإيقاع  
أسرع وأكثر حيوية ، أو بأشعة الشمس حين تنساب نافذة بين أطباق الغمام  
فهنا أكثر منه فى أى موضع آخر يبدو أن هناك ما يبرر التحدث عن  
ميلاد جديد . فان مجموعة من الأشكال الجديدة للنشاط العقلي والحياة  
الاجتماعية أخذت تتطور وتنمو فى أثناء القرن الثانى عشر أو حواليه ،  
أشكالا وأسسا لا تزال بمثابة دعائم يرتكن إليها الى يومنا هذا .

والحق ان نفمة ضرب جديد من الشعر أخذت تتردد فى ذلك العصر  
بل هى لم تكن فى الواقع نفمة واحدة فقط ، وذلك لأن شعر البلاط المكتوب  
باللغات القومية ، قد سبقه الى الوجود الشعر المدرسانى (الاسكولانى)  
المكتوب باللاتينية والمسمى باسم القصيد الجولياردى ، وهو شعر جزل  
مزدهر يهيج الألوان ممتلئ بالحيوية . وقد ظهر ضرب جديد من الملحمة  
هو أنشودة المائثر والبطولة Chanson degeste وهى قصيدة  
لم تكد تستكمل تماما شكلها الدقيق المتزن حتى اتخذت الصورة  
المهذبة لقصص الفروسية الرومانسية . فلقد أخذ العصر ينسج ذلك  
النسق الفكرى والاجتماعى العجيب الذى سدهاء الفروسية ولحمته آداب  
السلوك فى البلاط . ولم يكد فن العمارة المسمى بالرومانسكى أن يطور  
بعد ما عرف فيه من وقار وسمو لا نظير لهما حتى انبثق فى الأشكال  
الزاهرة التى نسميها بالقوطية . وربما بدا للناس أن فن النحت بلغ على

حين بفتة المستويات السامية النبيلة التي لا يسع المرء الا الاعجاب بها في أقدم بوابات شارتر • وتآلفت أولى توافذ الزجاج الملون •

ولم شكل جديد للاتصال الاجتماعي الأشد نشاطا ، وقد تطور في المدن التي غطى بها الغرب كله صدره : ومنها القديم الذي عاد الى الازدهار ثانية . ومنها المدن المنشأة حديثا • وقامت هيئات ديرية جديدة : فالى جوار اديرة القديس بنيدكت الوفورة العدد العتيقة العهد ، جاءت اديرة الكسارثوثيين (\*) Carthusians والأوغسطينيين (\*\*) Augustinians والسستر كيسانين (\*\*\*) Cisterciens وPremonstratensions وزاد في اتساع رقعة أوروبا مآحدث من توسع زراعي داخلي ، ومن أعمار واستيطان لمناطق الحوافي الخارجية للبلدان • واجتمع كل من الفروسية والزهد ليؤلّفا المثل الأعلى للهيئات الفروسية الدينية ، في

الشرق وفي الغرب على السواء • فاما الدين نفسه فقد اتجه نحو أشكال جديدة للتعبير : فظهرت حركة دينية صوفية باطنية Mysticism هي مذهب القديس برنارد ، بما اجتمع فيها من تعبير مزدهر مشرق عن النشوة والوجد بما لفضل الله من مدهشات العجائب • أما المدارس ، وهي بعد قليلة العدد صغيرة الحجم في القرن الحادى عشر ، فانهمسا أصبحت المراكز البؤرية التي تتركز فيها حياة مستفيضة متعققة مدارها التأملات والمنازعات الفلسفية والاعتقادية ( الدوجماطية ) • وقد اتخلت ذلك الشكل النوعي المحكم النسج الذي قدر فيما بعد أن يسمى باسم الجامعة وأن يتحدى كبر القرون •

ويخيل الى أنه لم يحدث قط ان اجتمعت في عصر واحد عملية خلق وتكوين وتشكيل في مثل ذلك العدد الضخم المتنوع من العناصر الثقافية

(\*) عقد رهبان في الكنيسة الكاثوليكية أسسه القديس برونو • وكانوا يعيشون في صمت تام ويستمتعون عن تناول اللحم ويتناولون وجبة واحدة •

( المترجم )

(\*\*) اسم يطلق على جميع المجتمعات الدينية التي تتبع قواعد القديس أوغسطين ، والاسم يضم أيضا جماعة البريمولسترانسيين • ( المترجم ) •

(\*\*\*) عقد رهبان بالكنيسة الكاثوليكية أنشئ في مدينة سيمو •

( المترجم )

مثلما احتشدت في القرن الثاني عشر . ومع ذلك فلا يجوز للمرء بداهة أن يتشبه بشدة بتلك السنوات المائة : إذ لا ينبغي أن تنسب إلى التغيير أية قوة خفية في حد ذاتها . إذ الواقع أن القرن الثاني عشر قد تولد عن الحادي عشر ، الذي له الفضل في إنتاج الحركة الدينية الكبيرة التي عبر عنها كل من الهدنة الإلهية \* (١) وجريجوري السابع والحروب الصليبية ، والذي شهد النورمان ، بما لهم من قدرة هائلة كيناة للدول ، ينتشرون إلى إنجلترا وجنوب إيطاليا ، والذي تماسك على يديه النظام الإقطاعي فأصبح النظام الذي يقوم عليه كيان الغرب الاقتصادي والاجتماعي . ولكن الدهر اختص القرن الثاني عشر بصفة مميزة كبرى : فإن كل ما تكونت برامعه في الغرب إبان السنوات الثلاثمائة السابقة ازدهر فجأة وأخذ يشمر ثمارا ناضجة . هذا إلى أنه لم يظهر في الحضارة الغربية عصر آخر بلغ مثل هذه الدرجة من الشمول ، ولا بلغ مبلغه ( على كل ما اجتمع فيه من فوارق في الخلفية السلالية أو الجغرافية أو مستوى التطور ) من حيث ضالة تأثيره بالحدود وتوحيها لتبادل الخبرات المادية والروحية . على أن فرنسا هي البلاد التي أسهمت بأعظم قسط يفوق كل ما استطعته غيرها في تشكيل ثقافة تلك الأيام وخلقتها . فرنسا هي التي دفعت العصور الوسطى بطابعها . فإن السيطرة الفرنسية على القرن الثاني عشر ، كما هي في الواقع مشهد أشد روعة بكثير وأبلغ أصالة بكثير من مشهد العصر الأعظم \* ( ٢ ) Le grand siècle ، غير أن نفي الثناء لم يدو في الآفاق حتى ذلك الوقت بالقوة الكافية وإن بلغ من تقدم باريس ، التي أصبحت بدورها المركز الفعلي لفرنسا التي هي قطب التطور الفكري ، أن اعتبرت « شجرة الحياة المفروسة في الفردوس الأرضي ، ووبراس بيت الله ، ومنهل كل حكمة ، وتابوت عهد الرب ، وملكية الأمم ودرة الأمراء » . ( ٣ ) وعندما عاد يوحنا السالسيوري إلى باريس في ١١٦٤ وشاهد وفرة ما فيها من السلع ونشرها والإعالي واحترام رجال الدين وروعة الكنيسة وفخامتها والمناشط الفعالة للفلاسفة Philosophantes الذين انجذب إليهم قلبه ، بادر بمقارنة المدينة بمعراج يعقوب ، الذي بلغت قمته عتاف السموات وأصبح الطريق الذي تمرج به الملائكة

(١) الهدنة الإلهية في العصور الوسطى محاولة من قبل الكنيسة لتحديد الحروب الخاصة ، حرمت الحرب من مساء الأرباب أو الخميس حتى صباح الاثنين وفي أعياد دينية معينة ، وكان المخالفون يعاقبون بالحرمان من الغفران .  
( المترجم )

(٢) العصر الأعظم : يعنى به عهد الملك لويس الرابع عشر . ( المترجم )



الى السماء صعودا وهبوطا . فاقتبس كلمة الكتاب المقدس : « لا شك أن الله موجود بهذا المكان دون أن أدري ذلك » كما اقتبس قول الشاعر : « ما أسعد من منح هذا المكان مني » . (٤)

ورغم ذلك ، فإن ما أحرزته باريس من سبق لم يستطع حتى ذلك الحين ان يضفي شيئا من العظمة على نور المدن التي تصغرها . ذلك بأن مدنا مثل شارتر وأورليان وريمز حظيت أيضا في الحياة المدرسية ( الاسكولائية ) بشهرة ذائعة أقدم أو أحدث من شهرة باريس . اذ جرت العادة بالألا يكون عصر التطور عصر تركيز . وذلك أن نشوء أشكال وأفكار جديدة يعنى حدوث الاختمار والقلق بل حتى الارتباك والبلبل . والحق ان القرن الثانى عشر ليس الا عصر مرونة عظيمة فى الحركة ، حتى بالمعنى المادى للكلمة . فان كل انسان قد شدد عصا الترحال وحمل عكازة الحاج : أما الحجاج أنفسهم فهم صليبيون أو وعاظ وعلماء وفرسان ، يبحثون عن خدمة يؤدونها أو مقامرة يقومون بها ، وهم ممثلون وصناع وتجار وعصاة وغجر ومهاجرون الى أوروبا الشرقية ، فضلا عن طائفة أخرى لا تقل عنهم جبيما ، هى طائفة الرهبان . وعاد الاتصال الجديد الحي بالشرق ، بمواد وأفكار وعادات ، وردت من الخارج بوفرة أعظم من ذى قبل . فاصبح عالم الغرب أكثر تنوعا وأحفل بالألوان : وذلك - بالمعنى الحرفى للكلمة - عن طريق المنسوجات والزجاج الملون ، ومن الناحية الفكرية عن سبيل سريان المادة الجزلة الغنية المتمثلة فى الحكايات اشرافية والأخيلة والتصورات ومن خلال ما أظهرت من امكانات أعظم للتعبير اللفظى .

فهل ينبغى أن يطلق اسم « عصر النهضة » على هذا التقدم العام الذى أحرزه القرن الثانى عشر ومضى به نحو الكمال الانسجامى للثالث عشر؟ وهل هذا الاسم الذى يواتينا بطريقة طبيعية جدا ، ينطبق على الأقل على جزء من ظواهر الاستيقاظ والتطور هذه؟ لقد أصدر تشارلز هومر ما سكتز فى ١٩٢٧ كتابا أسماه « عصر نهضة القرن الثانى عشر » ، The Renaissance of the Twelfth Century . ديج فيه فى

مجموعة مكونة من اثنى عشر فصلا مدعمة بالوثائق الغزيرة وصف فيها كل ما وجد فى ذلك العصر من طريف تولد عن معرفة مجسدة الحيوية بالصصور القديمة . فهناك - فى المقام الاول - الشعر اللاتينى الذى سطرته أقلام كبار رجال الكنيسة : هيلدبرت من لافاردن وبالدرك من بورجيل وماربوه من رن ، وهو شعر قوى الطابع الكلاسيكى نقى نقاه

عجيباً من حيث اللغة والعروض . وكان هناك كذلك الشعر الغنائي الزاهر المسمى على اسم ألفاجانتيس أو الجوليارد ، وإن اتفق الرأي في عصرنا هذا أن شعراءه ليسوا جميعاً بأية حال من أبناء الكنيسة المدعشين المسمين باسم العلماء الجوالين . ثم يعود هاسكنز بعد ذلك فيتناول بالبحث أحياء القانون الروماني وما بذله المترجمون عن العربية واليونانية من جهود مضيئة وهامة ، وهم الرواد الذين هدوا الناس السبيل إلى الفلسفة المدرسية . وقد أصاب هاسكنز إذ سعى كل ظاهرة من تلك الظواهر باسم أحياء الحضارة الكلاسيكية ، ذلك الأحياء الذي عاد بالخصب والتحرر والسعة على حضارة الغرب المسيحي . ويرى هاسكنز في هذا الرجوع إلى التقاليد الكلاسيكية السبب الأكبر في التطور الثقافي الذي أدى إلى ما عرف عن القرن الثالث عشر من وفرة وامتلاء .

على أني أسائل نفسي : - ألم يصطنع هاسكنز المغالاة في تقدير أثر ذلك الرجوع إلى التقاليد الكلاسيكية واعتباره مصدر ذلك التطور ودوافعه ؟ أجل إن دراسة أرسطو والقانون الروماني هما في حد ذاتهما أثنان من أهم النهضة الثقافية المعروفة في التاريخ ، وأنهما يعتبران دعامة لقدرة هائل مما جاء بعد ذلك من تطورات ولكنها ليسا السبب الأساسي ، كما أنهما يعتبران في حد ذاتهما ثمرة ونتيجة لغيرهما من الأسباب . إذ إن أعظم القوى المحركة - فيما يبدو لي ، لا يعثر عليها فيما أضفى على المدارس من طابع كلاسيكي . أما ما يؤكد هاسكنز من أن الأساليب الكلاسيكية كانت مدرسة تدربت فيها على المهارة روح العصور الوسطى التي ظلت تتصف حتى ذلك الحين بالهزال والجسود ، فأمر قد يدفعنا بسهولة أن نفعل ما تجل في ذلك القرن من قوى عظيمة تشكيلية ودافعة . ويمكن إجمال تلك القوى في أنها فكرة الحرية وسيادة السلطة الكنيسة كتنقيض للسلطة العلمانية ، وهي فكرة ترتبط بدير كلوني أو جريجوري السابع ، والدافع الذي أدى إلى إنشاء هيئة ديرية كبرى بعد أخرى . ثم تجيء بعد ذلك أشياء كثيرة منها . نظام الاقطاع ، وهو من حيث آثاره يغلب عليه من الناحية السياسية جمع الشمل لا التمزق ؛ وفكرة الفروسية ، وهي فكرة ناشطة في كل مجال من مجالات الحياة ؛ ثم الدافع الذي دعا إلى إنشاء الجمعيات الأخوانية والنقابات التي أورت الحياة الاقتصادية بجميع صورها عوامل القلق والتفكك ، ثم تجيء أخيراً وليس أخيراً فكرة الملكية والملك ، التي تطورت على أساسها النظم القانونية وتماست حولها الدول . وموجز القول ، أن المبادئ الحقبة التكوينية والتشكيلية والحلاقة للحياة التي انتشرت في العصور الوسطى

وهي في عنفوانها قاهت واستقرت بمنأى عن المدرسة ودوائرها الأدبية والاجتماعية ، التي ترعرعت فيها أزهى العصور القديمة وثمارها .

وبشيء من التغيير ندخله على عبارة الكتاب المقدس ، ربما جاز لنا أن نقول عن العلاقة بين حضارة العصور الوسطى وبين التقاليد الكلاسيكية : ان العهد القديم كانت معنا على الدوام . ومن المعلوم أن المسيحية الناشئة ظلت منذ عصورها البربرية الأولى ، ترى أن الثقافة الكلاسيكية كانت على الدوام كنزا دفيناً مفعماً بالعجيب والأخطار ينبغي لكل من تمتد إليه يده أن ينهل منه بحذر . وظلت الأبصار شاخصة على الدوام الى نموذج للحضارة لا سبيل الى محاكاته . ذلك أن التقاليد الكلاسيكية كانت تستلزم الالتفات على الدوام : - فاما أن تنبذ واما أن تتبع بدقة أو تقلب الى معنى جديد . فالماضي الكلاسيكي ظل ينهض من جديد نهوضاً متكرراً . فكلما حاولت الصفوة الفكرية الممتازة التماس التعبير المذهب الرشيق ، عمدت الى انموذج كلاسيكي فاتخذته لها مثالا ، دون أن يؤدي الى تمكين روح العهد القديم تمكيناً فعلياً من تخلل جسد الثقافة المتسلطة . وبديهي أن القارئ السطحي لا يجد الا فارقا طفيفا بين جميع هؤلاء الشعراء المقلدين ابتداء من فينانتوس فورتوناتوس في القرن السادس ( وهو ذو الاتصال المباشر مع العهد القديم ذاتها ) الى ماربود في الحادي عشر مارا بالكوين في القرن الثامن : وكلهم يبدو فعلاً كأنما هم من أصحاب المذهب الانساني . ولكن نشاطهم لم يسهم الا بقسط ضئيل جداً في نمو الكيان الحيوي لمسيحية العصور الوسطى . وفي حوالي ١١٠٠ كان ذلك الكيان قد اشتد عوده حتى بلغ مرتبة القوة والاستقلال . واذا بالغرب اللاتيني وقد افترق عن الشرق المسيحي بتلك الحقيقة الواقعة ، وهي الانقسام الأعظم (\*) The Great Schism يظهر شعوراً جديداً من الوحدة المقدسة والعمل المقدس ضد العالم الاسلامي . وهنا كانت أشكال سياسية قوية تنبثق ، وكانت مدن تنتعش ومدارس تظهر في كل مكان . الآن وقد نضج ذلك الغرب وصلب عوده وامتلأ بالرجولية الصحية ، فانه - ان صح هذا القول - اكتشف لنفسه من جديد التقاليد والمأثورات الكلاسيكية ، ووجب عليه أن يقدم حساباً عن أهمية تلك العصور القديمة الدائمة الجدة والنضارة ودلالاتها بالنسبة لمسيحية راغبة في المعرفة والقوة . ورغم ذلك ، فان العلاقة

(\*) الانقسام ( الصدع ) الاعظم : هو انفصال القسم الشرقي من الكنيسة في القرنين التاسع والعاشر عن عالم النصرانية الغربية . ( المترجم )

بين هذا القرن الباحث المتطلع وبين العصور القديمة Antiquity المستعمدة على الدوام الى الكشف عن خبايا أسرارها كانت علاقة من نوع آخر جديد ومغاير . لم يعد ذلك الغرب مجرد صفوة صغيرة من الأذكفاء الطلعة تعيش بين ظهرائى مجتمع همجى ، حاولت لالتقارها الى ثقافة أصيلة خاصة بها امتصاص الحياة الأدبية التى كانت لماض أجنبى . اذ الواقع أن العصور القديمة وضعت آنذاك فى بوتقة الامتحان الضارم التى وضعها فيها أوغسطين فى يوم من الأيام لكى يحتفظ لها بكل ما له قيمة أصيلة وينفى عنها كل ما عدا ذلك . لقد اتشحت العصور القديمة بمعنى جديد ونعمة جديدة بالنسبة لروح القرن الثانى عشر الشابة الفتية القوية . وهنا فهمها الناس فهما أحسن وأعمق من ذى قبل . فهل تسمى ذلك « بالنهضة » ؟ الواقع أنه لا اعتراض لى على ذلك ما دام فى الامكان تجنب سوء الفهم الذى يعلق بغاية السهولة بذلك المصطلح . والحقيقة أن لفظة « عصر النهضة » تنطق على الدوام بمعان أكثر مما يقصد منها أن تقوله . والنهضة فى المصطلح الأجنبى وهو Renaissance معناها الميلاد الجديد ، فما الذى ولد من جديد ؟ أهى العصور القديمة ذاتها ؟ كلا بالتأكيد . إذن فهل المولود هو الشكل الكلاسيكى ؟ ان ذلك الشكل قد مات وسيظل ميتا . وفى الامكان ملؤه بمعنى جديد ، ولكن لا أكثر من ذلك ولا أقل . أما الذى ولد فهو حضارة لاتينية مسيحية تنتمى الى القرون الوسطى استثارها عنصر كلاسيكى امتصته . فكان شيئا لم يولد من جديد . بل الحق ان لفظة « ولد » ليست من جيد الأخيلة . وإنما الذى حصل هو نضج أو بلوغ لسن الرشيد .

وغنى عن البيان أن بلوغ الرشيد يتضمن أزمة ومدة قلق واضطراب وانزعاج . وتلك سمة من أشد السمات الجوهرية فى القرن الثانى عشر فان تلك الروح ظلت تقف . وأيا ما كان الاتجاه الذى اتجهت اليه تلك الروح ، سواء اقتبسته من نموذجها الكلاسيكى ، أو دفعتها اليه حميتها، فإنها تجاوزت كل ما تسمح به الحكمة والاعتدال . فلم يقتصر أمر العصور القديمة نفسها على أن أظهرت للمرة الثانية أنها مستودع ملوئ بالأخطار ، وأنها أيضا نهج فكرى تم تدريبه طبقا لدروس العصور القديمة نفسها : التى هى الفن المكتشف من جديد ، فن التمييز الدقيق الذى كتب له أن يقود الفكر الى منحدرات غير منتظرة . مثال ذلك أا المثل الأعلى للحياة الرسولية الذى تجلى ناشطا فى أدولف من بريسك وبطرس والدو ، ظهر خطر عواقبه قبل أن تبدو ثماره عند القديس فرانسيس .

هذا ولم تستطع الكلاسيكية المجددة ولا النزعات المنطقية التي لا يكبح جماحها شيء ولا الحركة الانجيليكانية المتطرفة أن تصمد في الميدان على طول المدى . فبدلاً مما ظهر في القرن الثاني عشر من قلق واضطراب في الأفكار ، تهيأً للثالث عشر أن يجلب النظام النسقي الثابت الرتيب والانسجام السماوى اللذين استطاع عصر القديس توماس بواسطتهما الاحاطة بالروح احاطة الذهب بقطعة من الماس رصعته . وجاءت المذاهب المدرسية بما وهبت من قدرة على استئصال الأعشاب وتشذيب الأغصان ، فخلقت الشكل المضبوط والمخططي Schematic الذى كان له أن يسود . على أن هذا النشاط يجمع بين الدلالة على التقدم والتضييق . وقد استخدمت المدرسية ( الاسكولائية ) القياس المنطقي Syllogism فجعلت منه شكية (\*) للروح تورثها الصحة ، بعد أن لم يكن المنهج النظرى المقالى Discursive إلا دافعا بها الى متاعه الاستدلال العقل الذى لا كايح له . فكان عمل القرن الثالث عشر هو الثمرة والنجاح اللذان احرزتهما سلامة المبدأ .

أما القوة التي نالت النصر فهي قوة الكنيسة . إذ أنه لا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا البتة ، أن الذى حدث إبان القرون الوسطى ، هو أن الكنيسة فضلا عن كونها جهاز الدين وأداته ، كانت أهم وسائل الثقافة على الإطلاق ، كما أنها الأداة الوحيدة القادرة على ضم شتى العناصر الجوهرية اللازمة للثقافة والمجتمع وصهرها بعضها فى بعض . فلئن نجحت العقول المستمسكة بالروح السلفية - كالقديس برنار والقديس دومنيك - فى احداث أثر أقوى وأدوم فى الثقافة الأوروبية من أثر بطرس والدو وأرنولد من بريسكيا ، فليس ذلك حتما بسبب نقاء عقيدتهما أو تفوقهما فى المواهب ، وإنما بسبب حقيقة هي أنهما كانا يعملان فى الكنيسة ويتخذان منها الوسيلة ، ومن ثم أثرا فى ملايين من الناس على حين أن صوت المخالفين للكنيسة لم يبلغ إلا آذان الآلاف .

وقد بدأ بطرس أبيلارد مزاوله نشاطه واضطرابات مطالع القرن الثانى عشر فى عنفوانها . واسمه الذى هو آبا ايلاردوس Abaelardus مكون من خمسة مقاطع ، كما يدل على ذلك المقطع الشعرى للبقوش التي على شواهد قبره (٥) (٦) (\*\*).

(\*\*) يقال حكم المتعدى : رده بقوة . والشكبة او الكابحة هي ما يسمى بالفرملة ( المترجم ) .

(\*\*) تضعيب الشواهد فى الترجمة العربية لتلك النقوش . وقد أورد منها الاصل ثلاثة أمثلة رأينا حلفها . ( المراجع ) .

ويكاد يكون من المحقق أن اللقب أضيف في المدرسة لأول مرة إلى بطرس ( وهو أسسه المعترف به ) .

كان من أبناء مقاطعة بريتاني بفرنسا . وربما جاز لنا أن ننسبه إلى الكلت (١) وأن نتهيا لاستنباط حياته كلها وفكره بأجمعه من هذه الأرومة السلالية التي ينتسب إليها . بيد أن بلدة باليت بالقرب من نانت لم تكن من بريتاني في الصميم ، إذ يقول أبيلارد نفسه أنه لم يعرف اللغة المحلية ، كما أنه قل أن تكلم عن سكان بريتاني (٧) بكلمة تنم عن المودة . وفضلا عن ذلك فإن أباء كان من مدينة بواتوه (٨)

ولن أعيد على مسامعكم سرد ترجمة حياته البقلقة التي طالما رددتها الألسن ، كما أنني لن أحاول أن أقدم رسما تخطيطيا لشخصية أبيلارد المدهشة قائما على تحليل كامل لها .

وبحسبنا أن نذكر ببضع سمات عامة . على أنه أحد أولئك الناس الذين ظلوا ماعاشوا-يشيرون إما أعماق الإعجاب وأحره وأما أعنف الكراهية فهو من أولئك النفر الذين لا يستطيع أحد أن يقف إزاء جامدا غير مبال . وقد أتيج له أن يكون متبها ومثيرا للأذهان بفضل ما أوتى عقله من نصاعة ، وما أوتى ذكاؤه من حدة ، وبفضل تعدد جوانبه ومزايده وما اجتمع في شخصيته من متباينات حادة . وقد أجاد روسكيلينوس التعبير عن ذلك في رسالة التشهير العنيفة التي وجهها إلى أبيلارد (٩) حيث قال : « ان ما اتسمت به حياته من طرافة ليس لها نظير *Vitae tuae inaudita novitas* » هو الذي دفع معاصريه إلى الثورة عليه . « إذ اجتمع فيه عقل نافذ ممتاز وإنفعالية عنيفة (١٠) ، فجعلنا منه شخصا لا يطاق إلا ببالح العسر . وقد قال والصواب ما قاله (١١) : « ان ما أتعاطاه من منطق قد جعلني مبغضا إلى العالم » .

ونوق هذا فإنه طبع على شيء من التائق الفكرى . فأعجب كل ما هو مغرب بعيد الاحتمال وجنح إلى ادعاش الناس وإثارة أعصابهم . فأصدر مثلا ذلك الاسم الشاذ الذي أطلقه على ديره الجديد وهو الباراكليت (١٢) أى الشفيع *Paraclete* وهو اسم بدا للناس أنه يدل على قلة احترامه للأقنومين الأولين من الثالوث (١٣) ولم يكن شخص أبيلارد يضم فحسب لاهوتيا عميق الجدية وفيلسوبا عظيما ، بل وفارسا

(\*) الباراكليت : هو الشفيع أو المزي وهو لفظة تطلق على الروح القدس

( انجيل يوحنا ١٤ : ١٦ ) ( المترجم ) .

وفنانا ومعلما وصحفيا أيضا . ومن العجيب أن بعض أسماء اصغاله  
تتجه نحو شيء من النزعة الأمريكية مثل Avant la Lettre  
أى قبل الرسالة ومثل Sic et non أى لا ونعم ومثل  
Scito te ipsum أى اعرف نفسك - ألم تكن تلك العناوين  
التي وضعها لكتبه من نوع لم يسمح به الناس بالنسبة للقرن الثاني  
عشر ؟ لا شك أن فيه شيئا من روح أوسكار وايلد . فانه حتى وهو  
فى غمرات محنته وفى ثنايا جديته اللاذعة ، لم ينس قط ما سعدت به  
سنواته الأولى من مجد . فانه تحدث بافتخار لا يكاد يخفيه عن القصائد  
الغرامية التي كتبها : «التي لا يزال الناس يتفنون بها فى كثير من المناطق»  
وهى قصائد شائبة قرضها على سبيل التسلية لهلويز وهى « من حلاوة  
اللفظ والصوت » بحيث أورثته وجيبته ذبوع الصيت فى كل مكان (١٣)  
فهو عسى أن يكون هناك الى الآن قصائد حية لأبيلارد بين تلك الثروة  
من الأغاني الجولياردية المجهولة المؤلف الموجودة الآن ؟ فلئن كان فى يوم  
ما شاعرا حقيقيا ، فانه يبدو أن الشرارة قد انطافت إبان الكارثة العظيمة  
التي حلت به ، إذ لم يبق الا القليل مما قد يبدو للعين صادرا عن نزعة  
شاعرية أصيلة فى تلك القصائد اللاتينية الكثيرة نوعا ما التي ألفها فى  
سنواته الأخيرة ، ومعظمها يدور حول موضوعات دينية (١٤) .

وسأشير بإيجاز شديد الى قصة حبه لهلويز . وقد بذل بعض  
الباحثين جهدا يبغي من وراءه أن يثبت على أساس من الأسلوب وبيئة  
من الواقع لا يمكن نبلهما اعتباطا أن جميع الرسائل/المتبادلة ، بما فى  
ذلك ما سطرته هلويز قد كتبها أبيلارد على أساس رسائل حقيقية (١٥) .  
وعندى أن ذلك أمر ليس من الأهمية بدرجة عظيمة : فهو شيء يستطيع  
المرء افتراضه لو شاء . وكل ما يهمنا هو أن أبيلارد لم يزيغ الأمر  
نفسه : إذ أنه كان أمرا معروفا للعالم بكل ما حوى من تفاصيل مخيفة  
بينما أبطال القصة لا يزالون على قيد الحياة . كما أن الرسائل يبغي  
مع ذلك أن تعد صحيحة ومعتمدة تماما . فإين كان أبيلارد يستطيع أن  
يكشف النقاب الحقيقة العميقة للعاطفة الأنثوية التي لا حدها اللهم الا اذا  
مارسها فعلا مع هلويز ؟ فهل عساه قصد الى الشهرة حين أعطى نفسه  
ذلك الدور الشرير غير البطولى فى كتابة قصة الكارثة Historia  
calamitatum ؟ ومع ذلك فستظل الحقيقة الهامة قائمة دائما . وهى

أن كاتيا من كتاب القرن الثاني عشر استطاع فهم الحب والتعبير عنه  
بمثل تلك الألوان والأنغام العميقة أيضا بحيث يستطيع كل انسان  
أن يتذوق فيها حتى اليوم طعم الصدق وقوة الحيوية بعد انقضاء ثمانية  
قرون .

وتطور الحب المتبادل بين أبيلارد وهلويز ، فأصبح من موضوعات  
الادب ، وأصبح قضية شهيرة Cause célèbre في تاريخ  
الأخلاق في عصر بلغ من تكبره أن صار من العسير الى حد ما تجنب  
الانطباع التقليدي الذي خلفه الموضوع . فلو اضطررتي الحال أن أكون  
رايا حول قيمة هذه الآية الشاهدة على حب تمكن من نفسيهما فعلا  
بوصفها وثيقة من وثائق تاريخ الثقافة ، فاني أميل الى تسميتها باسم  
الشاهد الفردي الوحيد الذي لدينا والذي يدور حول الحب فيما قبل  
عصر البلاطات .

ومن المحقق أن عواطف هلويز لا عواطف أبيلارد هي صاحبة  
الأهمية لدينا - ومن المحقق أن تلك العواطف والشكل الذي تعبّر به  
عنها لا تقوم بينها أية خلة مشتركة وبين طريقة الحب المتبادل في ظل  
البلاط الذي تهيأ له أن يفرض صوته وقانونه على العالم المثقف بعد ذلك  
في القرن عينه . وإن مجرد كوننا نجابه هنا بالحب على ما مارسه  
امراة ، لكاف لوضع المسألة خارج مجال فكر الذكور الذي كان سائدا  
في البلاط . على أنه كذلك ليس بالتعبير الكلاسيكي عن الحب ، أي  
عاطفية أوليفد (\*) ، ولا بالعاطفة الساذجة الشعبية التي نجدها عند أي تافه  
كلاسيكي والتي تسمعها في الأنشودة الجولياردية (\*\*). انه حب عنيف  
وقائم ، انه قلب ممزق قد مزقته القوى المتصارعة في غيز هواة : في  
قوى العقيدة الراسخة من جهة وأبلغ الانفعال الدنيوى عمقا من جهة  
أخرى . ولا شك أن في سيل عواطف هلويز المنهمر لثيئا بالغ التلقائية

(\*) أوليفد (٤٣ ق ٠ م - ١٧ م) شاعر رومانى كتب عدة كتب في الحب  
وتصانيد غرامية وخطابات غرام تصور صدورها من سيدات ( المترجم ) .

(\*\*) الانشودة الجولياردية : ينسب هذا النوع من الشعر الى جوليارد ،  
وهو كاهن من السيرة مشتهر في المصور الوسطى اذمن السكر والجون وكتابة الاهاجي  
بالشعر اللاتينى ، وهو يعد من اتباع أسقف وسمى اسمه جولياس . ( المترجم ) .



بالخ الاسراف ، قد برز بشدة تجعل الانسان يسأل نفسه أين يجد نظيرا لهذا الا عند شكسبير . فهي تقول انها لن تتردد في أن تتبع أيلارد حتى ولو رآته مندفعاً نحو الجحيم . وينبغي له ألا يظن أنها على خير ما يرام في ديارها . فعلى رسلكم جميعاً : وذلك أنها لا تبرح تخشى أن تكدره أكثر مما تخشى أن تكدر الله (١٦) .

ويبدو أن هناك لمسة من البدائية في هذه الصراحة الحالية من كل تكتم ، هذا الهيام المباشر الخالي من العاطفية الجارفة . واستمع القارئ عذرا إذا جنحت الى تسمية مثل هذا التعبير الجامع بأنه شيء غير لائقي . وإن هلويز لتذكرني بالنساء المذكورات في ملاحم السير ( الساجا ) الأيسلندية . فلو أنك جردت قصة أيلارد وهلويز من العنصر المسيحي ، وحاسة الخطيئة ومن الانابة المتأخرة ، فإن ما ينبغي سينطبق تماما على إحدى تلك القصص الضارية المنطوية على الهيام والعنف التي تركتها لنا الروح النوردية في نفس ذلك الوقت . ولا شك أن اسمها جرمانى قع فهو هلفس أو هلفيدس - ولكن هكذا كانت أسماء الغالبية العظمى من الرجال والنساء الفرنسيين في ذلك العصر .

على أنه ينبغي ألا يداخلك أى خوف من أننى ساخوض في حديث نظريات الأجناس البشرية . فاني لست أدفع بأن هلويز كانت جرمانية دما وانفعالات ، بوصف ذلك شيئا يناقض الأجناس اللاتينية ( الرومانسية ) . وكل ما في الأمر أنى أشير الى أن العالم الفرنسى في ذلك الحين كان أقرب الى أصوله البربرية ، وأن من الخير أن ننسى الى حين النبوة الرومانتيكية التي اتشح بها اسم أول مجسوبة عظيمة في الأدب الغربى ، رغبة في أن أتحمس فيه نغمة أقدم وأعمق .

على أن الموضوع الذى يشغلنا هنا هو الوصول الى شيء يشبه التقويم لشخص أيلارد في أثناء الانتفاضة المتلاطمة التى ألمت بالحياة في زمانه . فما معنى هذه الكلمات *Vitae suae inaudita novitas* «حياته التى ليس لغرابتها مثيل » ؟ والواقع أنه لكى يتسنى للمرء منا فهم القرن الثانى عشر فهما صحيحا ينبغي له أن يتصور مجتمعا ندرت فيه الكتب ، وندر فيه كذلك من يستطيعون قراتها ، على حين أن من يستطيعون تفسيرها أندر كثيرا . وآية ذلك أن هيوذى سان فيكتور يفسر استخدام كلمة *Lego* ( انى أقرأ ) في لغة المدرسة بعبارة *Lego Librum* انى أقرأ الكتاب بنفسى ، أما عبارة

Lego Librum illi فمعناها عندى افسره لشخص آخر ،  
 اى انى اعطى دروسا فيه ، على حين أن Lego Librum ab illo  
 معناها انى اسمعه وهو يفسره ، انى أتابع محاضرتة (١٧) . ولاشك  
 أن ندرة الكتب والمضطلعين بفن القراءة أضفت على الكلمة التى يتفوه  
 بها الاستاذ قوة تأثير خارقة . أما نحن الذين يقرئنا طوفان من الكلمات  
 التى نراها مطبوعة على القرطاس أو مترددة فى الهواء ، فالكلمة قد أخذت  
 تفقد لدينا أكثر فأكثر ما كان لها أساسا من أثر ضحى . أما المجتمع  
 الأكثر بدائية ، فالكلمة فيه تهبط على أرض يكر متعطشة الى الحصب ،  
 فهى تقنع وتأم ، وهى تقصى وتبعد أو تربط وتمتقل ، وهى بالاختصار  
 تؤتى أثرها وتسجز الأفاعيل . وعنى عن البيان أن سلطان القلة من  
 الأساتذة الممتلكين ناصية الكلمة عظيم عظما خارقا . فكل استاذ أعجوبة  
 بدرجات متفاوتة . فهو يعرف ويعلم ، ولديه أسرار يكشفها لنا ان نحن  
 استرضيناه .

فأين ينبغى أن يكثر عليهم - أولئك الاساتذة ؟ فى المدارس . ان  
 المدارس أيضا كانت نادرة فى القرن الثانى عشر ، وكل واحدة منها  
 منارة تشع بالمعرفة . وفى الوقت الذى تقل فيه الكتب أو على الأقل لا  
 تستطيع الجموع اليها وصولا ، والذى لا يوجد فيه شكل منتظم لتبادل  
 الفكر المكتوب ، تصبح المدرسة - شريطة وجود دافع الى المعرفة قوى  
 وعام - مركزا ثقافيا من الطراز الأول حقا . وذلك هو الموقف فى القرن  
 الثانى عشر . ومهما يكن شأن ندرة المدارس آنذاك ، فإن زيادة عددها  
 مقيسة الى القرون السابقة ، كانت رائحة . ولم تكن المدرسة تحتاج الى  
 الشئ الكثير : فبحسبها قاعة ومقراة لحمل الكتاب ومعلم - وذلك كل  
 ما فى الأمر .

وعلى الرغم من ذلك ، فإن القرن الثانى عشر يتميز بزيادة عدد  
 المدارس وعدد الطلبة بسرعة عظيمة فضلا عن التغير الذى ألم فى الحين  
 نفسه بحوافز المعرفة من حيث اتجاهها وشكل مناشطها . فبدلا من  
 النشاط الفردى المتفاوت فى درجات انزاله والصادر عن أوائل رجال اللاهوت  
 والأدباء ، ظهرت آنذاك وبطريقة مفاجئة فيما يظهر حاجة الى تبادل  
 الجدل علنا أو الوصول الى التفاهم على ملا من الناس ، حاجة الى خوض  
 حومة الخصومة رغبة فى اظهار الناس جميعا على صحة حجة أو مفهوم  
 أو منهج ، وعلى أنها تفوق سواها . ذلك لأن علنية التعلم أخذت تبحث  
 لها عن مدخل تلج منه . وهنا تقدمت طريقتا سلسلة المحاضرات والجدل

بوصفها الشكلين الخارجيين ، متخذتين من المنطق وسيلة ومركبا . ومن ثم وجب على المنطق على ما عرفه الناس عنه في التقاليد الكلاسيكية أن يروى كل ظمآن الى برهان . وبدا كأنما كل استدلال وكل قدرة على الحكم قد صارت مغلفة في المنطق الصوري (الشكلي) .

ومن ثم حدث في المدارس أن البحث عما أثبت بالبرهان فلسفيا بدا يدفع الى الخلف دراسة علم الجراماتيكا Grammatica أي دراسة الآداب بأوسع معانيها . ولذا فإن الروح الشعاعية الكلاسيكية لدى شخص مثل هيلدبرت من لافاردين - كانت - بوصفها ذلك - أقرب الى مرثية وداع للماضي منها الى بشارة آذنت بالعصر القادم .

ولكني يتسنى لنا الوصول الى الفهم الصائب لما أصابته الفلسفة من تحليق أثناء القرن الثاني عشر ، يجب علينا أن نوضح خلة بالغة الجوهرية تكاد توجد تقريبا في كل ظاهرة من ظواهر التجديد الثقافي الحيوى . وأشير هنا الى موضوع بحثه في محاضرة أقيمتها منذ أكثر من سنتين كاملتين (١٨) ، وآمل أن أبحثه عما قليل بطريقة أكثر تفصيلا : وهو موضوع علم امكان الفصل بين عنصر اللعب وعنصر الجد في الثقافة ذلك أن النشاط الفكرى لمثل هذا العصر من عصور التجديد ، ينطوى بدرجة متفاوتة زيادة ونقصانا على سمة من اللعب ، ولكنه لعب جاد راجع الوزن ، بل حتى خطر ، وإن يكن رغم ذلك كله لعبا على كل حال .

وتتجلى سمة اللعب بأوضح صورة في الحركة الفلسفية في القرن الثاني عشر . وهناك شكلان يتبادلان المكانة على أصدق وجه ومعنى : وهما شكلان اتخذتهما غريزة المنافسة التي ارتقت الى منزلة شريفة في عصر يستفز بقوة حياة لا تزال متزعزعة ، وهذان الشكلان هما برجاس الفروسية وألعابها والجدل المدرساى ( الاسكولاى )

وقد سمي أيليلارد باسم الشاعر الفناني الجوال « التروبادور » بين علماء المدرسانية ( الاسكولائية ) . وليسست هذه تسمية بعيدة عن الصواب ، غير أن لقب « الفارس الجوال » ربما كان أفضل (١٩) .

فانه هو نفسه عد عمله ضربا من المقارعة بالسلاح . ذلك انه في شبابه على حد قوله بادل على أسلحة للحرب مقابل أسلحة العقل مفضلا لأسلحة الاستدلالات الجدلية والخصومات على مفاتم الحرب (٢٠) ، وقد طسوف مجادلا في جميع الأقاليم التي قيل أن فن الجدل قد ازدهر فيها . وأقام « معسكر جيش مدرسته » على جبل سان جنغيفيغ

و لكي يحاصر ، المنافس الذي احتل مكانه في باريس ( ٢١ ) . وقد حذر خصومه الناس من المعلم بطرس لايوصفه صاحب حجاج وجدل بل باعتباره محتالا مغرزا يلعب دور المضحك لا دور الحكيم العالم (٢٢) .

وكان كبار أساتذة الجدل يكتسبون الأموال الطائلة . وكانت شهرتهم وثيقة الشبه جدا من شهرة أبطال الرياضة في عصرنا هذا . وكان الناس يتعجبون المعلمين الكبار ويفخرون بأنهم رأوهم واتبعوهم (٢٣) . ويصور روسكينيوس ابيلارد صورة أقرب الى النم والمثلية قائلا انه يمد كل ليلة النقود التي اجتلبها عليه تعليمه الزائف ، قبل انفاقها في الخلاعة والفسوق (٢٤) . أما ابيلارد نفسه فهو يقول انه بدأ الدرس والتحصيل لكي يكسب المال ، وانه يكسب أموالا طائلة . وهو يحدثنا أيضا كيف تحول عن دراسة الفيزيكا Physica أعني الفلسفة ، الى تفسير الكتب المقدسة نتيجة لرهان عقده (٢٥) .

قامت حياة المدارس في القرن الثاني عشر على لمنافسة والخصومة المحتدمة ، وعلى التحاسد والتناؤذ بالمثالب ، والوقاحة والتشهير . فيالها من لعبة الغاؤز وقدح متحامل . . . . يقول يوحنا السالسيوري ، كم من فخاخ من الكلمات قد نصبت وكم من شباك من مقاطع الحروف (٢٦) . ويصف هيودي سان فيكتور مدرسة يحاول فيها العلماء غش بعضهم بعضا بألف حيلة وخدعة (٢٧) .

وليس يبدو عندي من المبالغة في شيء ، الدلع بأن هناك علاقة معينة بين الأسبقية الطويلة الأمد لمسألة الكلديات في تطور الفلسفة المدرسانية ( الاسكولائية ) وبين صفة الخصومة الرياضية التي تتصف بها المناشط المدرسانية (الاسكولائية ) في ذلك الحين .

وان عنصر اللعب المكون من المنافسة العنيفة ، لو نظر اليه على اعتبار أنه ظاهرة اجتماعية لشف عن اتجاه فكري اجتمعت به العصور العتيقة . وربما جاء تسميته باسم اتجاه السفسطة . فان قدرات البصيرة العقلانية تشعذ ، ولكن لا تتبين بوضوح حدود قدرتها على الحسم القطعي ( Conclusiveness ) كبرهان . وهذا الاتجاه الفكري البدائي الى حد ما هو بالضبط الشيء الذي جر مفكري القرن الثاني عشر الى المنحدرات الوعرة الخطرة ، وجعل من أكثر من واحد منهم منشقا على الكنيسة بل ربما هرطيقا مارقا . ذلك أن المهارة في استخدام طريقة

المحاجة الجدلية ، أفضت بهم الى منهج للبحث ، لم يتھيا له عصرهم بعد ، بما هو عليه من افتقار الى المعرفة الطبيعية معرفة سليمة جيدة التمثيل . وذلك بأن أية حجة كانت تعد لدى هؤلاء أساتذة الجدل سليمة وحاسمة قطعية متى كانت في عرف المنطق الصوري غير قابلة للتفنيد . فلما أن طبقوا الحجاج الجدل ( Dialectic ) على ما تحويه الديانة من صنوف الصدق ، اكتشفوا ثغرات وهوات لم يتوقعوها .

وليس الدافع الذى حدا بأبيلارد الى حقل اللاهوت هو التقوى . فقد أسلفنا اليك أن رفاقه غردوا به بطريقة أقرب الى اللبس ، وهو الفيلسوف ، حتى اجتذبوه الى المسائل اللاهوتية . وما كاد يستقر فى ذلك الميدان ، حتى راحت مهارته المنقطعة المثل تلهم عقله أن يجد الحلول التى لم يشتبه فيها أحد قبله . فوصل حول مسألة الكليات الى الرأى الذى أسماه فيكتور كازن ( فيما يرى بعض العلماء وان لم تكن التسمية بالغة الصحة ) باسم المذهب التصورى Conceptualism . وكما أوضح للمرة الثانية منذ بضع سنوات الكتاب الذى ألفه ج. ب. سايكس ، فإن رأيه كان وجهة نظر يمكن أن يطلق عليها اسم مذهب أرسطو فى الواقعية . وقد توصل اليه أبيلارد دون أن يطلع على كل ما كتبه أرسطو . فهو مذهب للواقعية يخفف من حدته أحد التحفظات . وعلى ذلك فإن الرأى الجندى البدائى ، الذى اكتسبت فيه المفاهيم العامة اعنى الكليات ( Universals ) طبيعة تكاد تكون أسطورية (ميثولوجية) ، قد حل بتعريف تجربى لم يكن وجهة نظر وسط بين بين ؛ بل هو تعريف دل على حدوث توجيه للمسألة قد غير تغييرا تاما وتعميق لنفاذ البصيرة . لقد أدخل الى المسألة قدر معين من النسبية . فان أبيلارد قد فهم أهمية وظائف الفكرية بوصفها كذلك - لاماكان المعرفة والتعبير أيا كان نوعهما . وقد أدخل بين الأشكال المتضادة وهى الصوت ( Vox ) والقضية أو الشيء ( Res ) فكرة اصطلاحها هى المدلول ( Sermo ) وأبطل مسألة ما قبل Ante وما بعد Post . (٢٨)

على أن صياغة ما سسمى بالمذهب التصورى لم تحول أبيلارد بأية حال الى محطم للأباطيل والنظم . بل ألعها على المسكن من ذلك حولته الى طليعة رائدة لمن سيأتون بعده بمن فيهم توماس الأكوينى نفسه . والحل الذى ابتدعه معناه امكان قيام هدنة بين الجماعات المتصارعة . فقد قضى على المذهب الاسمى Nominalism القديم المتطرف ، ولم يعد الى الظهور

ثانية وبطريقة أكثر خفاء إلا إبان القرن الرابع عشر . وهنا وجد المذهب الواقعي الذي لا غنى عنه مهربا من دائرة الأسطورة ( الميثولوجيا ) .

وماذا ينبغي للمرء أن يقول في عبارة أبيلارد الشهيرة « نعم ولا » *Sic et non* التي أثارت ذلك القدر الضخم من عدم الثقة بين معاصريه ، والتي كثيرا ما تعتبر أنها تمثل الأخذ المطلق بمذهب النسبية في كل أمور الأخلاق والعقيدة ؟ وفيها يضع أبيلارد جنبها إلى جنب أقوالا متناقضة قالها آباء الكنيسة الأولون . وقد أوضح ما بينها من تناقض ، ثم طبق عليها الأصول الفنية للنقد في ظل الحجاج الجدل دون الوصول إلى نتيجة . وكأنني بذلك درسا في التشكيك لا نظير له . وإن عبارة « نعم ولا » لتحوي بذور منهج كامل في فقه اللغة<sup>(\*)</sup> ، يطبق على الكتب المقدسة ومأثور الروايات التاريخية . وفيها يثير الرجل كل لون من ألوان الشك : فهل النص معروف ؟ وهل أخطأ الكاتب ؟ أم هل أساء الناس فهمه ؟ على أن أبيلارد قد عرف فعلا أنه لا بد من وضع الظروف موضع الاعتبار ، وأنه حتى آباء الكنيسة الأولون كانوا ينطقون بين الحين والآخر على أساس آرائهم الخاصة أكثر منهم على أساس الحقيقة *ex opinione magis quam ex veritate* وأن من أنعم الله عليهم بنعمة النبوة اتخذوا منه عادة يجرون عليها ، ولم يعرفوا على الدوام ما إذا كان الإلهام الإلهي يقودهم أم لا . وهو أمر قال له نافع جدا أعانهم على الاحتفاظ بتواضعهم (٢٩) .

ويفسر أبيلارد عبارة الكتاب المقدس « اطلبوا تجدوا » بهذا المعنى : « وذلك أنك بالشك تصل إلى البحث وبالبحث تصل إلى الحقيقة » (٣٠) . وهو قول كان يمكن أن يقوله فرانسيس باكون بعد ذلك بخمسة قرون . على أن الواقع هو أن تلك عبارة نقلت عن أرسطو .

فهل كانت عبارة نعم ولا الشهيرة تلك نزعة عصرية لم يسبق لها نظير ؟ أم تراها بالحرى استعراض قوة « *Tour de force* » من الطراز العتيق لغريزة الكفاح والجدل ومظهرها *Epideixis* أي « استعراض » ، من النوع الذي كان سفسطائيو الإغريق يقيمونه ، وملحة فلسفية بارعة *Jeu d'esprit* ؟ إن جميع الظواهر تشير إلى أنها لم تكن هذه ولا تلك . فإن أحدث من درسوا لاهوت أبيلارد ، وهما جان كوتيو (٣١) و « ج . ج .

(\*) يقصد بفقه اللغة هنا دراسة جميع فروع علوم اللغة من نحو وصرف ومجاء وبيان ونقد أدبي ، وهي في الأصل المعارف التي كانت تمكن الناس من دراسة وتفسير لغات اليونان وروما « ( المترجم ) .

ساينكس سالف الذكر يؤكد أن أبيلارد هنا شأنه في مواطن أخرى ( ولم يكن الأول في هذا ) إنما كان يسير في خطى أرسطو عندما نحس المعرفة الموجودة وترك الالتباسات Aporial لتكون أساسا لأبحاث تالية

ورغم هذا كله يظل أبيلارد الرجل المدرك لأضال ظلال الفروق، رجل فهم العلاقات القائمة مع كلا جانبي أى موضوع ، الذى يعرض نقاط الاتفاق ووجهات النظر ويترك المسائل المبهمة مفتوحة لبحث تال بدل أن يعلن فى ثقة مطلقة أن « هذه هى الطريقة التى عليها الأمر » • فهو يوضح كيف أن الكلمات التى لو بحثت على حدة لبدت كأنها لها نفس المعنى الواحد ، سرعان وعلى حين فجأة ما يظهر أنها تدل على شيء مختلف تماما ، وهى فى متن الجملة وسياقها • (٣٢) ولذا فإن كوتيو يسمي فكرته « فكرة تبحث عن نفسها وتصح نفسها ••••• » (٣٣) وبدلا من قبول مبدأ الخلاص بمعناه الحرفي والمستقيم ، يستذيب جوهر تلك الفكرة بوصفه عملية الخلاص بأنها استثارة الشعور بالحلب فى أرواحنا أو بتفسيره الخلاص بأنه أمر وتعليم الهى الينا بدل كونه فداء حقيقيا (٣٤) • وهو وإن أنكر هو نفسه أنه علم الناس أن الخطيئة لا تقوم فى العمل ولا الإرادة ولا الرغبة ولا السرور ، فإنه جرد اللاهوت من أساس نظريته فى الخطيئة بتخفيفه الخطيئة حتى جعلها حقيقة سيكولوجية بحثة • (٣٥)

وقد اقتربت روح أبيلارد من نواح كثيرة اقترابا عجيبا من وجهة نظر أصحاب المذهب الانساني فى العصور المسيحية المتأخرة وبخاصة ارازموس • وقد خامره بالفعل نفس ماخامرهم من التوقير للأصول النقية للمعينة فى اللغات الأصلية على أن تفهم فهما صحيحا ، وإن لم يلجأ هو نفسه للأصل اليونانى (٣٦) • وقد نسب صفة الإلهام الى الفلاسفة الكلاسيكيين ، وكأنى به يضع قدرهم فوق قدر الأنبياء • ذلك إنه من المفكرين المستنيرين الذين لم يعلقوا أدنى أهمية على منجمين ولا الأثر الناجح صحيا للبركات والشفاء بطريق الايمان (\*) ، ولطالما سخر برفق من القديس نوربرت الذى كان يؤنب الناس إذا لم ينجح فى شفائهم بصلواته • (٣٧)

وإن أناشيده النثرية المسجوعة وتراثيله التى ألفها لعذارى ديز الباراكليت لتتنطوى على نغمة التفاؤل والرضا اللاهوتى بالعالم مما يذكرنا

---

(\*) الشفاء بالايمان : هو الزعم بشفاء الامراض بواسطة الاعتقاد فى تأثير الصلوات القائمة لذلك الغرض • ( المترجم ) •

بالقرن الثامن عشر (٣٨) • وهو يبرز احساسا واعيا ونبيلًا نحو حقوق المرأة وكرامتها ندر أن وجد في الأدب الكنسي في العصور الوسطى كما أن له وجه شبه ضخم باحساس ارازموس • (٣٩) ومن بين أعماله المفقودة كتاب اسمه « Introductiones parvulorum المقدمات للامور الصغيرة • »

ومن الواضح مع ذلك ، أن أبيلارد في كل هذا الذي ذكرنا ينبغي ألا يعد بشيرا مؤذنا « بعصر النهضة » ؛ بل مفكرا من مفكرى العصر قبل القوطى • نعم ان عصره الظاهرة انما هي في ذاتها روح مبكرة ؛ أو قل انفتاح أفق عقل لم يتطرق اليه بعد الاعتدال الدقيق الذى أدخله في حقل الفكر الساطع النسقى الذى ظهر في القرن التالى • وقد عد متطرفا مغاليا لأن الميدان كان لا يزال مفتوح الفجاج والجنبات ، ولم يحط بعد بسور ولا سياج • ويقول اتيين جيلسون ، ان روح القرن الثانى عشر لتبدو لنا اقرب الى روح « عصر النهضة » من روح القرن الثالث عشر • فان القرن الثانى عشر يعد عصر اعداد - (٤٠) يعنى اعدادا لعمل الثالث عشر • فان بدا في هذا شيء من التناقض ، فان الخطأ فيه يقع على عاتقنا ؛ ذلك أننا ألفنا أكثر مما ينبغي أن ننظر الى عصر النهضة ، على أنه النتيجة العامة النهائية لتطور العصور الوسطى • فلكى يفهم القرن الثانى عشر على وجهه الصحيح ينبغي ألا يوضع الى جوار السادس عشر جنبا الى جنب، بل الى جوار الثالث عشر •

ومهما تكن الزاوية التى ننظر منها الى أبيلارد فسنجده كثرة باكرها النضج ، اذ أنه نما فكريا أسرع قليلا مما تحتمله طاقته • فلم تنضج روحه في ذفء القوى السيكلوجية العظيمة التى أخذت تندفق في أكتاف قرنه • كما أن فكره لم ينبع عن أعماق الأزمة الحلقية الناشئة في عصره • فانه كان رجلا اتجه الى الناحية الفكرية بدرجة بالغة أشد من أن تمكنه من أن يومية لعصره الى الطريق الذى يطلبه قلب ذلك العصر ويستحث عليه • وفضلا عن ذلك فان المحتوى الايجابى لمحصله العلمى أضال مع ذلك من أن يتيح له أن ينشئ عالما جديدا من المعرفة • ومعظم ما قد استشفه وحده واشتبه فيه أو توقعه ، فشى استخلصته عقله العجيبة من القواعد الجوفاء للحجاج الجدلى باستخدامها احدى الحيل •

على أن خصمه اللدود برنارد كليرفو هو الذى يمثل القوى السيكلوجية الكبرى التى تلهب قرنه • فان هذين الرجلين اللذين وقفا



على طرفي النقيض من فكر القرن الثاني عشر كانا يتبادلان أعماق البغضاء .  
ويجمع كل عظماء رجال العقيدة على بغض أبيلارد بقدر ما أبغضه برنارد  
أن لم يكن أكثر ، وعلى الاتفاق على بكرة أبيهم على مقت ما أظهره أبيلارد  
من أساءة استعمال لفن الاستدلال وعلى الشكوى مما تولد عن ذلك من  
العقلانية Rationalism غير المستساغة .

وقد رزق أبيلارد وروحه إبان حياته طائفة من المعجبين المتحمسين  
والمدافعين الغيورين . (٤١) . وقل من الكتابات ما يلقي من الضوء الساطع  
الكشاف على الخصومة الفكرية في القرن الثاني عشر ، مثل ما تلقى كتابات  
الكاتب المدرساني برنجاريوس Berengarius من بواتيه في دفاعه عن  
أبيلارد ضد برنارد . اذ يكشف لنا عن كل شيء استطاع العصر أن يهاجم  
به « القس العالم الرقيق » (٤٢) . فانه راح في أسلوب حيوي عنيف  
لاذع مليء بالتوتر الدرامي ، يصف « مجمع سانس Sens » الذي قضى  
بإدانة أبيلارد . وهو يتهم برنارد بعدم التسامح والنفاق ، ويضيف إلى  
ذلك قوله :

« اسبحوا بطرس ( يعنى بذلك أبيلارد ) أن ينضم اليكم فيصبح  
مسيحيا . وإن شئتم فسيصبح كاثوليكيًا معكم . وإذا لم تشاؤا ؛ فانه  
سيكون كاثوليكيًا على الرغم من ذلك . وذلك لأن الله رب لنا جميعا . . . .  
لا يختص به واحدا منا بعينه . » (٤٣) ونمود فنقول ، إلسنا كأننا نسمع  
حديث أصحاب المذهب الانساني المسيحي الذين ظهروا فيما بعد ؟

وثمة رجل دين آخر معاصر عظيم جاءت تصرفاته مطابقة لتلك  
الدعوة إلى الصلح ، وهو الرجل الذي التمس منه أبيلارد ووجد عنده ملجأ  
وملاذ في نهاية حياته القلقة غير المستقرة بعد أن أزهقته الملاحقة وانهدكت  
قواه ، وأعنى به بطرس الوقور رئيس دير كلوني .

وإن أبيلارد في قصة حياته ليدعو نفسه بالسهل سليقة  
وطبعا (٤٤) . ولا شك أن الأرواح العويصة الثقيلة لا تتسامح إزاء مثل  
هذه الروح السهلة ، إيا كان العصر الذي قد تظهر فيه . ولذا كرهوا  
أبيلارد مثلما حدث أن لوثر أبغض أرازموس بعد ذلك بأربعة قرون .

كما أن رد فعل القرن الثاني عشر لما ينطق به أبيلارد من كلم قريب  
الشبه جدا من عدة نواح لرد فعل السادس عشر إزاء أراه أرازموس .

ولو استعرضنا تطور الفكر المسيحي من أوله الى آخره ، لوجدنا طرازين فكريين في صراع دائم . وهو صراع من يحبون أن يستندوا الى أفكار جيروم ، ومن يقيمون فكرهم تأسيسا على آراء أوغسطين ، وهو التباين بين المزاجين الدينيين اللذين ظهرا على لسان أبوى الكنيسة الأولين . فجيروم كان رجل الدماء الحضرية ، وكان رغم كل ما اتصف به من زهادة وديرية متأثرا بما للثقافة من متاع : كالادب والعلاقة القائمة على التعاطف الفكرى والفكرات المستنيرة وأشكال الفكر الأنثوى والحاجات التعليمية . أما أوغسطين فأمره لا شك معروف لدينا جميعا ، فهو الرجل صاحب القلب المتأجج والايمان المطلق .

وينتمى أبيلارد الى الفئة المنضمة الى جيروم . فانه أكثر من الاقتباس منه المرة بعد المرة ؛ كما أنه امتدحه ؛ والتمس عنده ونقل عنه تفسير الكتب المقدسة . (٤٥) ووقف ارازموس بعد ذلك في نفس الجانب .

وانضم الى صف أوغسطين من الناحية الأخرى كل من برنارد من كليرفو وهيودى سان فيكتور وغيرهم كثير قبل أن ينضم لوثر أيضا اليهم . وبلغ الأمر بالقديس برنارد أن سمي في حياته باسم «أوغسطين المبتعث» «ويهو» أن دعى باسم «لسان أوغسطين» . وكثير تردد اسم أوغسطين على الألسن حتى أصبح ككلمة السر لاي حزب من المحافظين ، ليس فقط بوصفه رمزا للاحترام العميق للحجبة والتقاليد الدينية بل وأيضا بوصفه رمزا لجوهر الايمان . وقد تماورت التقلبات على قيمة كلمات أبوى الكنيسة الأولين واختلف ما لهما من وزن على الدوام في تاريخ العقيدة المسيحية . فكلما تازمت أزمة دينية كبيرة رجحت كلمات أوغسطين كلمات جيروم في موازين العصور .

## الأهمية السياسية والعسكرية للأفكار الفروسية في أخريات العصور الوسطى ١)

لا شك انى سأشعر بالخرج أن أقف بينكم ، وأن أتحدث في هذه الجمعية العامة اذا لم استمحكم عذرا في الاشارة الى الشرف العظيم الذى نال جامعة ليدن (التي أتشرف بتمثيلها) بتفضلكم بتوجيه الدعوة اليها . ومنذ بضعة أشهر ذكرنا عالم فرنسى في رسالة قدمها الى السوربون بالدين الذى تدين به جامعة ليدن لفرنسا . والواقع أن ذلك شيء لم يغب عن ذاكرتنا ، فكيف يستطيع نسيان أسماء سكاليجيه ودونوه وريفيه وسوميز الذين أضفوا باهر الضياء على ليدن وهولندا ؟ وانى باسم احياء تلك الذكريات القائمة على تقارب روحى مديد الاجل بين فرنسا وهولندا ، أرجوكم التفضل باعترافى انتباهكم .

وانى اذ أتحدث اليكم عن الأهمية السياسية والعسكرية للأفكار الفروسية في أخريات العصور الوسطى ، لست أدعى تقديم شيء جديد اليكم . وكل ما أبغيه هو أن أركز بؤرة الالتفات على بضع حقائق معينة معروفة جيدا وأن أسجل شيئا من رد الفعل المضاد للنزعات الحاضرة في عالم التاريخ .

والواقع أن مؤرخى العصور الوسطى في أيامنا هذه لا يكادون على الجملية يعطفون على الفروسية . فانهم اذ نقبوا في السجلات ، وهى التى يقل فى الواقع ذكر الفروسية فيها ، قد نجحوا فى تقديم صورة للعصور

---

La valeur politique et militaire des idées de chevalerie à la fin du Moyen-Age. وهي في الاصل محاضرة أليت في الجمعية العامة لجمعية التاريخ السياسى ١٦ يونية ١٩٢١ وقد نشرت لأول مرة في مجلة التاريخ السياسى Rev. hist. Dip. مج ٢٥ ( ١٩٢١ ) - ص ١٢٦ - ١٢٨ . ونشرت الترجمة من النص الفرنسى في Verzamel de werken مج ٢ ص ٥١٩ - ٥٢٩ .

الوسطى غلبت عليها وجهات النظر الاقتصادية والاجتماعية غلبة تدفع الانسان في بعض الاحيان أن ينسى أن الفروسية كانت - بعد الدين - أقوى الفكرات التي ملأت عقول وقلوب أولئك الأقوام الذين عاشوا في ذلك العصر الحالي . فكأننا قد ابتعدنا أشواطاً بعيدة جداً عن الرومانتيكيين الذين رأوا أن العصور الوسطى إنما هي في المحل الأول حقبة الفروسية .

ومهما يكن شأن الفروسية في زمن الحروب الصليبية ، فإن مما يجتمع عليه الرأي اليوم أنها إبان القرن الرابع عشر أو الخامس عشر لم تكن إلا ابتعائاً مصطنعاً أو يكاد لشيء مات وفات أوانه من زمن بعيد ، والا ضرباً من ميلاد جديد متعمد وغير مخلص لفكرات جردت من كل قيمة حقيقية . وهذا الهيام الرومانتيكي بجرأة آرثر ولانسيلوت وأضرابهما يتمثل في الملك يوحنا الطيب الذي أوشك أن يعرض للخطر استقلال فرنسا مرتين : أولاهما بهزيمته في معركة بواتييه ثم بمنحه مقاطعة برجنديا لأشجع ابنائه . وكان كل إنسان في عصره مشوقاً إلى تأسيس الهيئات الفروسية ، ومن ثم أصبحت حومات البرجاس والمقارعة هما البدعة ( الموضة ) الجديدة الشائعة آنذاك أكثر من أي عصر آخر ، وأخذ الفرسان الجوالون يقطعون أوروبا طولا وعرضا تنفيذاً لأعجب العهود وأشدّها سرفاً ، وكتبت القصص الرومانسية مرة ثانية ، كما أعيد أحياء بدعة الحب الأرستقراطي السائد في البلاط .

وهذا كله شيء يستطيع المرء منا لو شاء أن يعده ظاهرة سطحية وغير ذات بال : أعني بدعة ( موضة ) جديدة أدبية ورياضية انتشرت بين النبلاء ثم هي بعد ذلك لا شيء .

على أنها حتى لو لم تكن إلا ذلك ، لكانت رغم ذلك حقيقة تاريخية لها أهمية من الطراز الأول . وذلك لأنها كانت تدل على نزعة قامت في روح العصر تدفع الناس إلى أن يخلقوا من جديد في الحياة الواقعية صورة مثالية للماضي . وغنى عن البيان أن تاريخ الحضارة حافل بمثل هذا النوع من الرعبة التي تدفع الناس أن يعيشوا الماضي من جديد . وليس ثم موضوع للدراسة أكبر أهمية . أليست تلك الرغبة الخالدة في كمال لم يعد له وجود ، تلك الحاجة إلى الابتعاث التي لا تروى غلتها أبداً ، شيئاً أكثر أهمية وتشويقاً للأنفس من معرفة ما إذا كان هذا السياسي أو ذاك من الحقنة أو من الأغرار المخدوعين، وما إذا كان الهدف من هذه الحملة الحربية أو تلك هو منذ البداية الفتح أو مجرد تلهية الناس ولفت أبصارهم ؟

وأود أن أنبه الأذهان الى أنني استعملت لفظة الابتعاث أو « الميلاد الجديد » *renaissance* ، وينبغي أن يتضح أن الروابط بين « عصر النهضة » بمعناها كعصر تاريخي وهذا الابتعاث للفروسية ابان الفترة المتأخرة من العصور الوسطى أقوى كثيرا مما يدركه الناس عادة . ذلك أن ابتعاث الفروسية ليس في الواقع الا مقدمة « لعصر النهضة » تتصف بالسذاجة والبعد عن الكمال . فلقد زعم القوم أنهم لو أعادوا الفروسية الى الحياة لاستتبع ذلك نشورا لعصور التاريخ القديمة *Antiquity* ، ولا يخفى أن صورة العصور القديمة لم تقم في عقل القرن الرابع عشر منفصلة عن فكرة « المائدة المستديرة » . وان الملك رينيه ليصور في قصيدته « القلب العاشق » *Le coeur d'amours* قبور لانسيولوت وآرثر الى جوار قبور قيصر وهرقل وترويلوس (\*) وكل منها قد زين بدروعه . والواقع أن تطابقا مصادفا من التسمية والاصطلاح قد ساعدنا على تقصى آثار أصول الفروسية الى المصور القديمة الرومانية فكيف يمكن التحقق من أن لفظة ميلس ( Miles ) الواردة في المؤلفات الرومانية لم يكن لها نفس معناها المعروف في لاتينية العصور الوسطى : أي « الفارس » ، أو أن أي اكويس *Eques* روماني لم يكن يتطابق والفارس الاقطاعي ؟ ونتيجة لهذا ، فان رومولوس اعتبر مؤسسا للفروسية لأنه أسس فرقة مكونة من ألف محارب راكب . وكتب مؤرخ يوميات برجندي اسمه ليقيفر دي سان ريمي يمتدح هنري الخامس ملك انجلترا بقوله : « وقد حافظ على نظام الفروسية أحسن محافظة » كما فعل الرومان من قبل .

ومن الواضح أن التاريخ السياسي والعسكري في القرون الأخيرة للعصور الوسطى كما وصفه فرواسار ومونسترليه وشاستلان وغيرهم كثير ، يكشف عن قدر ضئيل جدا من الفروسية وقدر بالغ الضخامة من الجشع والقساوة وبرود الأعصاب والبعد عن العواطف مع اجادة ادراك المصلحة الذاتية والتحايل الدبلوماسي . تبدو حقيقة التاريخ كأنما تقوم على انكار بخت ومستديم لما للفروسية من مثل أعلى خيالي .

ومع ذلك فان هؤلاء الكتاب جميعا كانوا ينظرون الى تاريخ عصورهم مستضيئين بكامل أنوار مثالهم الأعلى العظيم ، وهو الفروسية . وعلى الرغم

(\*) ترويلوس : هو في الاساطير اليونانية ابن هيكوبا وديريام ملك طروادة .

( المترجم )

ما يتجلى فى حكاياتهم من ارتباك ورعب رتيب ممل ، فانهم اعتقدوا أن التاريخ يسمح فى جو من الشهامة والمروءة ، والوفاء والواجب . فهم جميعا يستهلون حديثهم باعلان خطتهم من تمجيد الشجاعة وفضائل الفروسية ومن انتوائهم سرد « المغامرات النبيلة والفتوح وأعمال البسالة والمهارة فى المقارعة بالسلاح » كما يقول ديسكوتشى d'Escouchy - أو « الأعاجيب العظيمة والألاعيب المتأيزة بالسلاح التى جرت نتيجة للحروب العظمى » كما عبر فرواسار . ثم لا يلبثون جميعا فيما بعد أن يتوارى الأمر عن أبصارهم . فان فرواسار « الابن الطويل اللسان » للفروسية يسرد قائمة لا نهاية لها من الخيانات والقساوت دون أن يبدو عليه الشئ الكثير من التنبه الى التناقض بين آرائه العامة وبين محتويات رواياته المسرودة .

وهؤلاء المؤلفون جميعا مقتنعون أرسخ اقتناع أن خلاص العالم وقيام قسطاس العدالة فيه يعتمدان جميعا على فضائل النبلاء . فالزمن زمن سوء ؛ ولا علاج له الا بالفروسية . واليكم ما قاله كتاب أعمال المارشال بوكيكوه فى هذا الموضوع : « شيثان استقرا فى العالم بإرادة الله ، كعمودين قاما ليدعما نظام القوانين الالهية والإنسانية . . . وبدونهما يصبح العالم مثل شئ مرتبك مشوش قد خلا من كل نظام ، وهذان العمودان المبرآن من كل عيب هما « الفروسية والعلم » ، وهما فرسا رهان يحسنان الجرى بها » .

وتجنح فكرة الفروسية الى غزو كل أرض حتى ميدان الميافيزياف نفسها . فان جان مولينيه يمجّد أعمال المقارعة بالسلاح التى قام بها ميكال كبير الملائكة بقوله : « انها أول أعمال الفروسية وبسالة الفرسان » . من هنا يتجلى أن فكرة الفروسية شكلت عند هؤلاء المؤلفين المجموع الكلى لمفاهيم عامة راحوا يفسرون لأنفسهم بمساعدتها ميادين السياسة والتاريخ . ولا مراء أن مثل هذه وجهة النظر شئ خيالى مضحك وضحل قليل الفور . أما وجهة نظرنا نحن فهى أرحب أفقا بكثير : فهى تضم مثلا الأسباب الاقتصادية والاجتماعية . ومع ذلك فان هذه الرؤيا التى تمثلوها لعالم تحكمه الفروسية ، مهما يبلغ من سطحيته وخطئها ، انما هى أوضح فكرة استطاع العقل العلماني فى العصور الوسطى بلوغها فى مجال الفكرات السياسية . فهى القاعدة التى استطاع بها الانسان فى تلك الأيام بطريقته الضعيفة المسكينة فهم التركيب المعقد المروع للأحداث . فكل ما رآه حوله ان هو الا العنف والارتباك . والعادة أن الحرب كانت عملية مزمنة من الغارات المفردة المتباعدة . على حين أن الدبلوماسية كانت

اجراء بالغ الجديدة والوقار شديد الحشو واللغو ، يصطدم فيه حشد عظيم من المسائل المتعلقة بتفاصيل الاختصاص ، مع بعض التقاليد البالغة الشيوع وبعض نقاط الشرف . فجميع المفاهيم التي نستخدمها لكي نفهم التاريخ كانت تعوزهم تماما ، ومع ذلك ، فانهم - شأننا تماما - أحسوا بالحاجة الى التماس نمط فيه يتخذونه قاعدة لأحكامهم . لقد أحسوا بالحاجة الى شكل يصاغ فيه فكرهم السياسي ، وهنا دخلت الحومة فكرة الفروسية . وقد تحول التاريخ لديهم بفضل قصص الفروسية الى منظر وقور يمثل الشرف والفضيلة ، أى الى لعبة نبيلة ذات قواعد بطولية تقوم الاخلاق .

ورب قائل يقول ان هذا كله ، وان انطوى على أهمية قصوى بالنسبة لتاريخ الفكرات ، الا أنه لا ينطوى على القدر الكافي من البرهان الذي يثبت أن تقاليد الفروسية كان لها أى اثر حقيقى فى مجرى الأحداث السياسية . وهو الأمر الذى نهضت لشرحه وبسطه . فهل هو مع هذا ينطوى على بعض الصعوبة ؟ ولعلكم اذ تذكرون أنى أطلقت على الملك يوحنا الطيب اسم الطراز الممثل لهذا الميلاد الجديد للفروسية فى الحصور الوسطى ، تذكرون دون أدنى ريب ، أن حكمه قد جلب الكوارث على فرنسا ، وذلك بالذات بسبب تحزبه الشديد لنظام الفروسية . فانه خسر معركة بواتييه بسبب ما أبداه من حماسة ومن عناد أملت عليه الفروسية ازاء فنون الحرب والتكتيك التى استخدمها الجيش الانجليزى الأقل منه عددا . وبعد فرار ولده الذى كان رهينة ، ذهب الملك بنفسه الى إنجلترا فى ولاء منه لكلمة الشرف التى قطعها ، تاركا مملكته لأخطار وصاية أخرى على العرش . وثمة عمل آخر من أعمال الفروسية يستولى على الإعجاب كله : وذلك أن فصل برجنديا مهما كانت التقديرات السياسية التى امتنعت وراءه ، كان الدافع الأكبر اليه دافعا فروسيا ، أصبحت مصلحة الدولة تلقاه لا قيمة لها - وهو المكافاة على الشجاعة التى أبداها فيليب الصغير فى حومة بواتييه .

ونقتصر على هذا المثال لاقتناع القارئ بأن أفكار الفروسية استطاعت أن تؤدى دورا حقيقيا وجالبا لأفدح المصائب فى مصير الأمم . بل لعله يصح لنا أن نقول ان السياسة والحرب أمران كان الناس يتصورونهما من وجهة النظر الفروسية ، مهما كانت الحقائق الدبلوماسية أو الاستراتيجية . فكل نزاع ثار بين بلدين كان يتخذ فى عقول الناس صورة قضية قانونية بين شخصين نبيلين ، باعتباره « نزاعا » بالمعنى القانونى للكلمة . وكان المرء من هؤلاء يؤيد سيده ومولاه فى أى « نزاع » مثلما يتبعه الى ساحة

القاضى ليقسم اليمين مؤيدا له . ونتيجة لهذا ، لم تكن أية معركة تختلف  
الا فى الدرجة ، عن النزال القانونى أو نزال الفرسان فى الحلبات . واما  
يؤيد ذلك ، أن أونوريه دى بويه فى كتابه « شجرة المارك »  
Arbre des batailles يضع الأمور الثلاثة تحت جنس واحد ، وأن  
فرق بعناية بين « المارك العامة الكبرى » وبين « المارك الخاصة » .

وعن هذه الصورة الكلية للحرب باعتبارها مجرد بسط للنزال  
الفردى نجمت الفكرة القائلة بأن خير الوسائل لتسوية خلاف سياسى  
هى النزال الفردى بين الأميرين ، أى طرفى « النزاع » . وهو مثال عجيب  
لمفهوم سياسى راود العقول لعدة قرون بوصفه احتمالا خطيرا جدا ومنهجا  
عمليا حقا ، وإن لم يجرب عمليا فى أى يوم من الأيام . نعم انه حدث حتى  
عهد متأخر من القرن السادس عشر أن عددا من الحكام فى بلاد مختلفة  
أعلنوا عن عزيمتهم على دعوة خصمهم الى القتال فى ساحة النزال . فقدموا  
التحدى فى صورته المناسبة ، واستعدوا للقتال بحماسة عظيمة . ولكن  
لم ينتج عن ذلك بعد هذا أى شيء .

وربما أمكن اعتبار هذا شيئا لا يتجاوز شكلا من اشكال الاعلان  
السياسى ، اما للتأثير على العدو أو لتهذبة مشاعر الرعايا وما يحسونه من  
ضيم وضيق . غير أنى أميل الى الاعتقاد أن الأمر انطوى على شيء أكثر من  
ذلك ، شيء أحب أن أسميه بالتوق الى التطابق الوهمى ، والمخلص فى الحين  
نفسه ، مع المثل الأعلى للفرسية ، بالوقوف أمام العالم كله فى صورة  
نصير العدالة الذى لا يتردد فى التضحية بنفسه من أجل شعبه . والا  
فعلى أى وجه آخر نستطيع تفسير ذلك الدوام المدهش لمثل هذه الخطط  
الداعية الى المبارزات بين الملوك والأمراء . مثال ذلك أن ريتشارد الثانى  
ملك إنجلترا عرض هو وأعمامه دوقات لانكاستر ويورك وجلوستر القتال  
مع ملك فرنسا شارل الخامس وأعمامه أذواق أنجو وبرجنديا وبرى .  
وتحدى لويس دى أورليان هنرى الرابع ملك إنجلترا وكذلك تحدى  
هنرى الخامس الانجليزى ولّى عهد فرنسا الدوقين قبل زحفه على آجنكور .  
كما أن دوق برجنديا فيليب الطيب أظهر حالة تقارب التعلق الجنسونى  
بهذه الطريقة لتسوية المنازعات . فانه فى (١٤٢٥) تحدى همفرى دوق  
جلوستر فيما يتعلق بالمسألة الهولندية . وكانت طريقة التعبير عن  
الموضوع كشأنها دائما - على الصورة التالية : « انه رغبة فى عدم أراقة  
الدم المسيحى وهلاك الأهل ، الذين يمتلئ قلبى بالرحمة لهم ، أرغب فى  
أن يسوى هذا النزاع بجسمى ، دون الانفلات الى طريق الحرب التى ربما



استتبعت هلكة كثيرين من نبلاء الرجال وغيرهم من كل من رجال جيشك وجيشي ، والقضاء على حياتهم بصورة مستوجبة للرأى . »

وتبياً كل شيء لخوض النزال : فجهزت الدروع الفاخرة وثياب التشريفة الفخمة وأعدت البرادقات والرايات والأعلام والشعارات المطرزة على دئارات ودروع كل حكم ، وقد حل كل شيء حلية فاخرة بشعارات الدوق وشارات ، بمعنى الصوان والفولاذ وصليب القديس أندرو . وشرع فيليب فى القيام بممارسة تدريبه ، « جمعت بين الامتناع عن الطعام وأخذ التدريبات على تنظيم التنفس » . وطلق يتدرب على يد أساتذة المسايفة فى حديقة هسدان Heddin التى يملكها . وان دى لاورد ليكتب بالتفصيل النفقات التى ترتبت على تلك المسألة ، ومع ذلك فإن الحركة لم تقع .

على أن هذا لم يمنع الدوق بعد ذلك بعشرين عاماً من إبداء الرغبة فى الفصل فى مسألة تمس لوكسمبرج بنزال مفرد مع ذوق سكسونى . وإذا هو يقسم اليمين أيضاً قرب نهاية حياته على الاشتباك فى مبارزة فردية مع سلطان الأتراك .

وستجد عادة التحديات هذه بين الملوك والأمراء لا تزال قائمة حتى وقت بلغ فيه « عصر النهضة » عنفوانه . فان فرانسيسكو جونزاجا يعرض أن يتولى تخليص إيطاليا من سيزار بورجيا بمقاتلته بالسيف والخنجر . وحدث فى مناسبتين أن شارل الخامس نفسه اقترح على ملك فرنسا أن يتوليا بنفسيهما تسوية ما بينهما من خلافات بالنزال الفردى .

وعلىنا الآن ألا نحاول أن نحدد بالضبط البالغ درجة الجدية والاخلاص فى هذه المشروعات الخيالية السخيفة التى لم توضع أبدا موضع التنفيذ . ولا شك أنها كانت خليطاً يجمع بين الاقتناع المخلص والزهو البطولى المصحوب بالجلبة الصاخبة . وينبغى ألا يفتب عنا أن كل حضارة من الحضارات المهيمنة يفلت منا فيها ويخضع نواظرنا الخط الدقيق الفاصل بين ما هو مخلص مطبوع وما هو مصطنع موضوع . وحياة الفروسية يختلط فيها على الدوام عنصر من اللعب الجاد الوقور مع العقل وتقدير العواقب . ولن يتبأ لأمريء فهم جميع نواحي السياسة فى العصور الوسطى ان هو أحصل عنصر اللعب ذاك .

وأقرر أمامكم أنى قلت « اللعب » وليس الأخرى أن يسمى ذلك بالانفعال أو الشهوة ؟ وليس معنى ذلك أنى أريد أن أقول انه لا وزن

للافعالات والشهوات فى الحياة السياسية فى زماننا . ولكنها ابان  
 العصور الوسطى كانت تجد وسيلة التعبير عنها فى أشكال محددة مميزة ،  
 أشكال تكاد تتجسد مثل الأشكال والرسوم المعنوية التى ترى فى الطوائف .  
 ذلك أن شهوة الشرف والمجد والانتقام اكتسبت فى عقول الناس فخامة  
 الفضيلة وجلال الواجب . فان أى أمير من أمراء القرن الرابع عشر كان يعد  
 الانتقام واجبا سياسيا من الطراز الأول ، ولا شك أنه واجب لا يمت إلى  
 المسيحية ، ومع ذلك فهو لديه واجب له صفة القداسة . والحق أنه ليس  
 هناك دافع آخر إلى الحرب راق أخيلتهم بقدر ما راقها عنصر الانتقام . فانه  
 حسبما يروى فى « منازعات أبطال السلاح الفرنسيين والانجليز  
 » *Débat des heraux d'armes de France et d'Angleterre* وجد  
 « النزاع العادل » الذى يلزم ملك فرنسا بفتح إنجلترا ، أساسا له  
 هو فى المحل الأول حادثة مقتل ريتشارد الثانى ، وهو زوج أميرة فرنسية ،  
 وأن القتل لم يجد من ينتقم له . ولم يرد الا فى المحل الثانى ذكر التمويض  
 عن « العدد الذى لا حصر له من الشرور » التى قاستها فرنسا على يد  
 الانجليز فضلا عن « الثروات الضخمة » التى ترجى من وراء الفتح .

ولكننا أوشكنا على الخروج عن الموضوع ، وذلك أن الانتقام حين  
 يحلل التحليل النهائى ، يقع فى طبقة من العقل البشرى أعمق كثيرا من  
 الفروسية وان كان نقطة من نقاط الشرف تحتل مقام الصدارة من  
 الفروسية نفسها .

من أجل ذلك أرى أن نرجع الى آثار فكرات الفروسية ، فى أضيق  
 معانى ذلك المصطلح ، على ادارة دفة الحرب . وبحسبنا مثالا واحدا  
 لتوضيح كيف أن المصالح الاستراتيجية والتكتيكية ظلت على الدوام  
 تصطدم بتحزبا الفروسية وتحاملاتها . ففي ذات ليلة قبل معركة أجنكور  
 ببضعة أيام ، ركب ملك إنجلترا للملاقاة الجيش الفرنسى ، فتجاوز عن طريق  
 الخطأ القرية التى اختارها له الموكلون بالأعلاف فى جيشه لقضاء الليل  
 فيها . وكان أمامه متسع من الوقت للعودة وكان له أن يفعل ذلك لولا أن  
 اعترضته إحدى نقاط الشرف . ذلك أن الملك « بوصفه الحارس الأكبر  
 لمراسم الشرف المحمودة » ، كان أصدر من توه أمرا كلف بمقتضاه فرسانه  
 بخلع دروعهم أثناء الاستطلاع ، وذلك لأن شرف الفارس لا يسمح له  
 بالتراجع وهو لابس عتاد القتال ودروعه . وقد حدث أن الملك نفسه كان  
 ارتدى دروعه ، لذا لم يستطع الرجوع الى القرية المعينة بعد أن تجاوزها .  
 من أجل ذلك قضى الليل فى المكان الذى بلغه وجعل الطليعة تتقدم تبعا  
 لذلك ، على الرغم من الأخطار التى ربما نجمت عن ذلك العمل .

وليس ثمة شك أنه عندما يتخذ قرار هسام فلا بد أولا أن تتغلب الحكمة الاستراتيجية على نقاط الشرف في معظم الأوقات . وهناك الدعوات المألوفة إلى العدو للتفاهم على اختيار مكان للمعركة - وهي دلالة واضحة على ما قام في عقول الناس من التشابه بين المعركة والفصل في قضية قانونية - وهي دعوات كانت تقابل بالرفض على وجه العموم من الجانب الذي يحتل المركز الأنسب . ومع ذلك ، فإن دواعي العقل لم تكن هي الراجحة في جميع الحالات . فقبل معركة ناجيرا أو نافاريت التي أسر فيها بوتران دي جيسكلان ، صمم الدون انريك دي تراستامارا على قيام قوة جيشه على قوة العدو في السهل المنفسح مها كان الثمن . فضحي بآرادته بالمزايا التي أتاحتها له وضع الأرض بمنطقة العمليات ، وكانت نتيجة ذلك أن خسر المعركة .

وليس من المبالغة في شيء القول بأن الأفكار المتعلقة بالفروسية كان لها على الدوام أثر ثابت في كل ما يتعلق بإدارة دفة الحرب ، فهي تارة تتسبب لنا في تأخير نهاية إحدى الحروب ثم في التعجيل بها آثا آخر ، وتتسبب في اضاعة الفرص وإحمال اجتناء الفوائد . فكانها نتيجة لذلك ذات أثر حقيقي ، ولكنها لو أخذت في مجموعها ، لتجلى أن أثرها ذلك سلبي .

وبرغم ذلك ، فإن هناك جانباً آخر للمسألة ينبغي أن نخصص لبحثه بضع لحظات . وقد سبق لي وأنا أشير إلى نظام الفروسية ولكراتها بوصفها لعبة نبيلة من قواعد الشرف وسنن الفضيلة ، أن لمست النقطة التي استطاع فيها تعقب علاقة بين الفروسية وبين تطور قانون الأمم أعني القانون الدولي . وأشير هنا أن أصول ذلك القانون الدولي تكمن في عهود التاريخ القديمة وفي القانون الكنسي ، بيد أن الفروسية هي الخيرة التي هيأت أسباب تطور قوانين الحرب . وفكرة قانون الأمم سبقها إلى الوجود ومهد لها المثل الأعلى للفروسية ، ذلك المثل الداعي إلى قيام حياة صالحة تقوم على الشرف والولاء .

وليس قولي هذا فرضاً افترضه وأقدمه اليكم . فإن أول عناصر قانون الأمم يمكن العثور عليها مختلطة بقواعد من الافتاء الصبباني تتسافه في غالب الأحيان تدور حول مرور الجيوش وحول منازلات الحلبة . وقد حدث في ١٣٥٢ أن الفارس جفرواه دي شارني ( الذي توفي فيما بعد بساحة بواتييه وهو يحمل العلم ) ، وجه إلى الملك وقد أنشأ من فوره « عقد فرسان النجمة » رسالة مكونة من قائمة طويلة من المطالب أو الاستفسارات

**Demandes** ، أى الاستفتاءات المتعلقة بالعصاب الفروسية وبالبرجاس والحرب . وتقع مبارزة العصاب الفروسية ومنازلات البرجاس فى المقام الأول ، ولكن أهمية الأسئلة المتعلقة بشئون الحرب تتجلى من خلال تفوقها العددي الكبير فى تلك القائمة . وينبئى ألا يغرب عن القارىء أن « عقد فرسان النجمة » هو الذروة العليا التى بلغتھا النزعات الرومانتيكية الفروسية ، التى أنشئت صراحة وقصدا « على نسق المائدة المستديرة » .

وهناك عمل أذيع صيتا من استفسارات **Demandes** جفروا دى شارنى ظهر فى قريب من نهاية القرن الرابع عشر وظل معمولا به حتى القرن السادس عشر وهو كتاب « شجرة المعارك *L'arbre des Batailles* » الذى ألفه أونوريه بونيه ، وهو رئيس دير سيلونيه بمقاطعة بروفانس . وما أدهشنى أن أرنست نايز *Nys* ، الذى وجههناية بالغة ودراسة مستفيضة للمؤلفين الرائدة الذين بشروا بجروشيوس ، وأونوريه بونيه بوجه خاص ، قد تجاهل نفوذ فكرات الفروسية وأثرها فى تطور قانون الأمم . على أن مدى كون الفروسية الفكرة المرشدة التى ألهمت المؤلف ( رغم أنه من رجال الدين ) فكراته الرائعة لن يبدو أوضح فى أى مكان منه فى كتاب « شجرة المعارك » . ذلك أن المسائل المتعلقة بالحرب العادلة وغير العادلة ، وفكرتى الحق فى الغنائم والوفاء بالعهود ، إنما تعتبر فى رأى بونيه من حالات السلوك الفروسى التى لابد من معالجتها فى تفصيل خاص وشكلى ، بينما هو يمر مرا عابلا بالمسائل المتصلة بالشرف الشخصى وأشد مسائل قانون الأمم جدية وخطورة . واليكم على ذلك مثلا أو مثلين : « هل ينبئى التعويض عن عدة السلاح التى تفقد فى المعركة ان كانت مستعارة ؟ » . « وهل لو حدث أن عدة السلاح والحيل المستأجرة للمعركة فقدت فى أثناءها ، أينبئى التعويض عنها أم لا ؟ » . ومن المعروف أن افتداء الأسرى النبلاء كانت له أهمية قصوى فى حروب القرون الوسطى ، وعلى هذه النقطة بوجه خاص يلتقى الشرف الفروسى ومبادئ القانون الدولى . « وهل يجوز أنه لو أخذ رجل أسيرا وهو فى حراسة آخر ، أن يلزم الأخير بافتدائه على نفقته الخاصة ؟ » . « وهل يجوز أنه إذا اضطر رجل الى العودة الى السجن بعد إطلاق سراحه منه ليزور أصدقاه وليتفقد شئون ديونه دون أن يستطيع تسويتها ، أن يطلب الى ذلك الرجل العودة الى السجن ولو تعرض للموت ؟ » . « والحالات النوعية الخاصة تنهار أمام المسائل ذات الطبيعة العامة » . وأنى فى هذه المرة أريد أن أضنع السؤال التالى : وأعنى به ، « بآى حق أو لآى سبب يستطيع المرء أن يشعل الحرب على العرب أو الكفرة ، وهل من حق البابا أن يمنع العفو

والغفران على مثل تلك الحروب » . ويثبت المؤلف أن هذه أمور لا يجوز السماح بها ، حتى ولو يقصد دعم الوثنيين الى اعتناق العقيدة . أما عن المسألة الهامة وهي « هل يجوز لأمر أن يمتنع عن السماح بمرور أمير آخر من خلال بلاده » . انى لا أكاد أتفق مع المؤلف عندما يثبت أن ملك فرنسا له الحق في طلب المرور من خلال النمسا ليقاقل المجر . على أننا من الناحية الأخرى نوافق تماما على جواب يونيه عن سؤاله عما اذا كان يجوز لملك فرنسا ان كان في حالة حرب مع انجلترا أن يأمر « الانجليز المساكين من تجار وعزاق أرض ورعاة يرعون قطعانهم في الحقول » . ويجب يونيه عن هذا السؤال بالنفي قائلا : ليست الأخلاق المسيحية هي وحدها التي تنهى عن ذلك ، بل « شرف العصر أيضا » . هذا وان روح الرقة والانسانية الذي يحل به المؤلف هذه المسائل يصل الى حد منع الحراسة والتوصيل الآمن في أرض العدو لوالد طالب انجليزى يرغب في زيارة ولده المريض في باريس .

ومما يؤسف له أن كتاب « شجرة المارك » لم يكن الا بحثا نظريا . اذ اننا نعلم علم اليقين أن الحرب اتصفت في تلك الأيام بأقصى القساوة . فان القواعد المتنازعة والاعفاءات السخية التي عندها ذلك الأب الطيب رئيس دير سيلونيه قلما عمل بها أحد . ومع ذلك فلو ان شيئا قليلا من السماح دخل ببطء في المعاملات السياسية والعسكرية ، فلعل ذلك جاء نتيجة لمشاعر الشرف أكثر منه للاقتناعات الخلقية والقانونية . وقد كان الواجب العسكري يعد في تصور الناس وفي المقام الأول شرفا ينسب الى الفارس .

فكما يروى عن تين Taine قوله : « إن الدافع الأكبر للسلوك عند الطبقات الوسطى والدنيا هو المصلحة الذاتية . أما الأرستقراطية فالدافع الأكبر للسلوك عندها هو الكبرياء » . والواقع أنه لا يوجد بين عواطف الانسان العميقة ما هو أشد من الكبرياء تعرضا للتحويل الى الأمانة والوطنية والضمير ، وذلك لأن الرجل المتكبر يحس بحاجة الى احترام الذات ، ولكي يحصل عليه يدفع الى أن يستحقه » . ويخيل الى أن هذه هي وجهة النظر التي ينبغي أن ينظر من خلالها الى أهمية الفروسية بالنسبة لتاريخ الحضارة : اذ يتخذ الكبرياء لنفسه صورة لها قيمة خلقية عالية ، وهو كبرياء الفارس الذي يمهّد الطريق للساحة والقانون .

وما عليكم أن شئتم أن تقنعوا أنفسكم بأن مثل هذه التحولات في مجال الأفكار الحقيقية ، إلا أن تقرأوا قصة الفتاة الصغيرة « Le Tourvençal » وهي قصة الترجمة الرومانسية التي ألفها جان دي بويل de Bueil رقيق السلاح لعبداء أورليان . واسمحوا لي الآن أن أنقل اليكم فقرة وجدت فيها سيكولوجية الشجاعة طريقة بسيطة ومؤثرة للتعبير عن نفسها .

إن الانسحاب منا ليشهد حبه لرفيقه في الحرب أشتدادا . ومتى رأى الإنسان أن معركته عادلة وأن اخوانه في النـم يجيدون القتال ، يترقق الدمع في العين . وإن شعورا حلوا من الولاء والثناء ليملا القلب عندما يرى صديقه يقدم بكل شجاعة على تعرض جسمه للمخاطر لكي يؤدي ما عليه في سبيل تنفيذ أمر خالقه . وعندئذ يستعد المرء للقاء الموت معه أو العيش معه ، ومن أجل المحبة لا يتخلى عنه . وعن هذا تنشأ متعة بالغة توحى بأن من لم يجرب ذلك لم يؤت من الإنسانية ما يمكنه من أن يتحدث عما فيه من بهجة . أفتظنون أن رجلا يفعل ذلك يخشى الموت ؟ مطلقا ، وذلك أنه يحس أنه من فرط القوة ، ويحس من بالغ النشوة ما يجعله لا يدرى أين هو . والحق أنه لا يخاف شيئا .

وهذا هو روح الفروسية الذي لابد أن يحول نفسه الى وطنية . ففيه تكمن أجود العناصر كلها : روح التضحية والرغبة في العدالة وحماية المظلوم وقد انبجست في تربة الفروسية . وإن البلد الأمثل للفروسية وهو فرنسا ، لهو المكان الذي سمعت فيه لأول مرة النبرات المثيرة ، نبرات حب الوطن مختلطة بعاطفة العدالة . ولا حاجة بالمرء أن يكون من كبار الشعراء لكي يقول هذه الأشياء البسيطة بكرامة . وليس بين الكتاب في تلك الأزمان من أعطى للوطنية الفرنسية تعبيرا أشد تنوعا ومسا للنفوس من يوستاش ديشان *Eustache Deschamps* وهو شاعر متوسط لقدرات أو يكاد . واليكم مثلا العبارات التي يخاطب بها فرنسا :

لقد احتملت ودون أدنى ريب مستحتملين

ما دام العقل موضع حبك

وليس أمامك من سبيل آخر تملكينه ، فارفضي الميزان إذن

ميزان العدل في نفسك ، واخرصي على الحفاظ عليه جيدا

ولم تكن الفروسية لتظل المثل الأعلى للحياة على كرعدة قرون لولا أنها تنطوى على قيم اجتماعية عالية. والواقع أن مبالفتها في آرائها السمحة الكريمة الخيالية هي نفسها مكمّن قوتها . فلم يكن في الامكان قيادة روح العصور الوسطى ، تلك الروح الشرسة المحتدمة ، الا باتاحة مكان بالغ السمو يتبوّؤه المثل الأعلى الذى ينبغي أن تنتهى اليه آمالها المرموقة .

وعلى هذا النهج درجت الكنيسة ، وعليه أيضا دأب الفكر الاقطاعى . ولا يستطيع انسان أن ينكر أن الواقع قد كذب على الدوام مثل تلك الأوهام الرفيعة التى تحلم بقيام حياة اجتماعية نقية ونبيلة . ولكن أين كنا نكون ان لم تتسام أفكارنا مطلقا فوق الحدود الدقيقة لما يمكن حركه ؟

## القديسة جان دارك (\*) كما عالجها برناردشو

- ٩ -

### المسرحية والتمثيل فيها

لو أن هناك معجزة واحدة أهون شأنا من أن تبرر ضم جان دارك إلى عداد القديسين ، فإن تلك المعجزة تتجلى في أنها تمكنت من أن تسمح التلعيب الساخرة عن أساير شو المازحة ، وأن ترغم ذلك البهلوان على الركوع على ركبتيه لحظة من الزمان ، وهو الذي ظل الدهر كله ينقلب ويدور رأسا على عقب حول عمود المتدلية (\*\*\*) التي يستعرض عليها مهارته . وليس لأحد الحق في أن يطلب إلى أستاذ الكوميديا الساخرة أن يمتنع عن نكتة وعن كل أثر كوميدي هازل على امتداد مقدمة طولها اثنتان وستون صفحة ، وتمثيلية تستغرق ثلاث ساعات ونصف الساعة . ولكن حتى يفض النظر عن أثر المسرحية نفسها ، فإن مجرد احساس الانسان أنه مستطيع في هذه المرة أن يقرأ المقدمة دون أن يهز كتفيه هزة استهجان واحدة ، فهو برهان على أن شيئا غير عادي يحدث . ذلك أن شو الذي على يديه أصبح قيصر « رجل المقادير » صغيرا وأحمق ، قد جرب الآن قوة العمل البطولي وكتب - أراد أم لم يرد - وهو صاغر في خدمة موضوعه الذي لا ضريب له .

---

(\*) نشرت لأول مرة في De Gids مج ٨٩ ( ١٩٢٥ ) ، الجزء الثاني ص ١١٠ - ١٢٠ ، ٢٢٠ - ٢٢٢ ، ٤١٩ - ٤٣١ . والترجمة عن النص الهولندي في Versamelde werken مج ٣ ص ٥٣٠ - ٥٦٢ (والترجم يوجه الانظار الى ترجمة الدكتور أحمد زكي لتلك المسرحية داعيا القراء أن يدرسوا مقدمتها التي كتبها شو نفسه) .

(\*\*) هي ما يسمونها في الالمان الرياضية بالعقلة . ( المترجم ) .



وكلما زدنا في هذا الشأن تفكيراً ، بدت المعجزة أعظم . ان رجلاً يتسم بما يتسم به شو من تحديدات ، وهو صاحب تلك العقلية النثرية الصرفة ( بالمعنى الحسن للكلمة ) الذى يبدو غريباً كل الغرابة ازاء كل شيء يبدو لأعيننا نبيلاً رفيعاً فى القرون الوسطى وبالغ الأهمية فى تاريخ جان دارك : - وهى العقيدة الكاثوليكية والحياة القوطية فى أيامها المتأخرة وما تتصف به الروح الفرنسية من نفمة نقية صافية ، رجل هذا شأنه ما الذى يفيد ويستنبطه منها جميعاً ؟

ان ما قد صنعه منها شيء من المحقق أنه انتاج غريب الطراز ، ويقوم ضده هنا عدد لا حصر له من الاعتراضات ، من كل من وجهتى النظر الفنية والتاريخية . ومع ذلك فإن المسرحية تسافر فى طول العالم وعرضه ، كما أنها تجتذب إليها الناس وتحركهم وتؤثر فيهم وترفع من أرواحهم دون أن يرجع ذلك فحسب إلى أن المؤلف هو شو . ان شو قد عاد من جديد إلى وضع مسأله موضع البحث ، وان وضعها فى هذه المرة على الرغم منه ، وهى مسألة نجاحه . ولعل هناك من الأسباب ما يدعو المؤلف كمؤرخ إلى تقديم بعض ملحوظات تاريخية هامشية على هذه التمثيلية ، التى شهدتها كل فرد منكم أو قراها أو لعله جمع بين الأمرين فيها . وتدور معظم هذه الملحوظات حول تصور شو للشخصية التاريخية لجان دارك ، ولكنها نتيجة لهذا ليس لها محيص من أن تنفلت إلى تقويم التمثيلية والتمثيل كذلك .

ان العمل الذى نصب شو نفسه للقيام به يسامى أعلى الأعمال التى نجح العقل البشرى مرات قليلة فى انجازها . وهو خلق التراجيديات من التاريخ خلقاً . فمن ذا الذى استطاع عدا كتاب التراجيديات الاغريق وشيكسبير ، أن ينجح فعلاً فى أن يعرض على العين فى صورة واحدة محبوبكة النسيج ، تحتوى على أرفع دلالة وأشدّها جوهرية ، شيئاً قد حدث فى الواقع فعلاً ؟ ( أو ذاع على الألسن أنه حدث فعلاً ، اذ ليس من المهم أن يكون الموضوع هو قصة السبعة وحريهم مع طيبة ، القصة التى غرقت فى ظلال الأساطير ، ولا هنرى الثامن الذى مات قبل عهد شيكسبير بمدة لا تزيد عن نصف قرن كامل . ) لقد حاول شو القيام بهذا العمل ، وهو مدرك تماماً كل ما يحتاج إليه من مستلزمات . كما أنه حاول ذلك بمادة زادت ما عليه من مطالب . وذلك لأن الموضوع من الناحية التاريخية خارق فى كثرة تفاصيله ، محدد أقصى تحديد ، حافل بموفور الأسانيد ، ولأن الرواية التاريخية فى حد ذاتها طافحة بالانفعالات المستعملية التى تحاول الدراما اثارتها : ففيها المزج الكلاسيكى بين العطف والخوف ، والاعجاب المختلط برعشة الخوف ازاء البطلة ، وانجراف المشاهد بحكم تيار الأحداث

القاهر، وتطهير الانفعالات(\*) من كل شائبة تطهيرا لاسبيل الى تحديده وان جاء شعوريا واضحا . فلو اتخذنا « هاملت » مثلا للمأساة ، وجدنا العنصر المأساوى فيها من صنع الشاعر من أوله لآخره ؛ وربما عد واضح أية مسرحية عن جان دارك نفسه سعيدا ان هو لم يزد عن أن يسمح للسان التاريخ الناطق أن يتردد بنفسه على أنقى صوة يستطيعها .

وقد أظهر شو في ثنايا إبتناؤه لمأساته أنه يفهم مبدأ واحدًا هاما : ان الشيء الفاجع حقا على حد نص عبارة هيجل ( وقد أدهشنا أننا لم نجد له وضعها كإقتباس في المقدمة ) لا يقوم قلى الصراع بين الصواب والخطأ ، بل فى الصراع بين الصواب والصواب . ذلك أن جان دارك الذى شاء سوء حظها الا يحيط بها سوى الجبناء والأوغاد ربما جاز أن تكون شخصية رومانتيكية ، ولكن ليست بالدرامية . وبرغم ذلك ، فإن جان دارك الشخصية السامية الرفيعة وقد طحنت بين قوتين هائلتين لا غنى عنهما ، هما الكنيسة ومصالح الدولة ، هي الشخصية الحقيقية التى تتمثل فيها البطولة المأساوية . ومن المعلوم أن التاريخ من حيث أسسه المتأصلة العمق أقرب كثيرا الى الصورة المأساوية عن الماضى منه الى صورته الرومانتيكية . ولا يخفى أن الذى يحدث عند كل تحليل تاريخى لصراع ما ، هو أن الاحساس بعتمية زهية ، أى بالعدالة النسبية لقضية كل من الطرفين ، يظهر على الدوام فى صورة النتيجة الختامية . على أن الانفعال الرومانتيكى أو بمعنى آخر استقطاب العنصر الفاجع ، وهو الشيء الانفعالى الحميم والشخصى فيما يجرى من أحداث ، إنما هو عاطفة من نوع أكثر سطحية .

ولو استعرضنا المسألة بصفة عامة ، لرأينا أنه لم يكن من الضرورى لشبو أن ينتهك حرمة التاريخ بتقديمه القضية فى صورة أشخاص محدودين ، ولكنهم محترمون ، واضفائه على بيير كوشون أسقف بوفيه ، ما يدانى لمسة من عظمة ( وستبحث فيما بعد مدى استحقاقه إياها كشخص حقيقى ) ؛ وفى تصويره دونوا زعيم أورليان ، فى صورة الأنانى العادى ذى النوايا الطيبة ؛ وفى محاولته إقناعنا بالعدالة ذات المستوى الخفيض التى اتصفت بها دبلوماسية رئيس أساقفة ريمس المقترنة بالقلق ، والتماسه العذر للنزعة الانهزامية لدى شارل ولى العهد ( الدوفان ) . على أنه حين صنع ذلك استطاع أن يحس - يسانده شيء من التبرير - أنه كان اللسان المبر عن التاريخ . وهو دور فخر به الى حد كبير . وفى رأيه

(١) تطهير الانفعالات Catharsis : هو ما عده أرسطو وظيفة للدراما .

( الترجم )

انه قبض على الجوهر التاريخي للأحداث • فالالفاظ التى يضمها على أفواه شخصياته : كوشون وعضو محكمة التفتيش : ليمپتر ، وايرل وارويك ، بوصفهم شخصيات تتجسد فيها الكنيسة ومحكمة التفتيش ونظام الاقطاع • انما هى الأشياء التى ما كانوا ليقولوها فعلا لو أنهم عرفوا ما هم فاعلون حقاً • • • » (\*) أمّا القديسة جان دارك نفسها فإن المسرحية « تحتوى على كل ما ينبغى معرفته عنها • » فهل يعتقد شو حقاً أننا لا نريد أن نعرف المزيد ؟ ألا يفهم أن كل كلمة فاهت بها ، وكل تفصيل لهيئتها ومظهرها وحركاتها عزيز علينا ؟ فإن لم يكن حاله كذلك ، فهو إذن أبعد الناس عن العلم بالطبيعة الحقّة للاهتمامات التاريخية • بيد أن التحليل النهائي يظهر أن ما يشغل شو ليس الفناء نظرة على الماضى ، وانما هو الدرس الذى لايزال على « قضية » جان دارك أن تعلمه الناس • « ولو أن الأمر اقتصر على حب الاستطلاع التاريخي ما أضعت من وقت قرائي فيه ولا وقتي ختس دقائق • » وقوله هذا يشف عن الغلطة المعتادة فى سوء تصور الاحساس التاريخي من حيث طبيعته وقيّمته : فإن ما للماضى من أشياء ، على ما نشهدها ، ليست فى حد ذاتها أكثر من عاديّات وتحت ما لم يمكن أن يستنتج منها تطبيق عملي نفى (برغماطي) على مسائل اليوم • ومع ذلك ، فإن التاريخ ينتقم من شو •

ولسنا بحاجة أن نقول ان المؤلف الدرامي لا لوم عليه لو هو تعبد ايجاز الحقائق التاريخية ، مثال ذلك تركيزه للاستجواب والحكم والكارّ التهمة بالنقسم ، والنكوص ، وتنفيذ الحكم وجمعها كلها فى مشهد واحد • وقد أعطى المؤلف لشخصية وارويك المكان الذى كان ينبغى أن يشغله بدفورد الوصى على العرش ، وهو أمر له أساس يبرره من الناحية الدرامية ، وذلك لأنه رغب فى أن يجسد أمام ناظرنا المبدأ القديم للاستقراطية القائم على مقاومة الملوكة الناشئة ، وكان النبيل وارويك أنسب لهذا الغرض من بدفورد ، وهو أمير يجرى فى عروقه الدم الملكى • فاما أنه حول شرف رفع الصليب أمام جان دارك ، الذى هو من حق الأخ إسماعيلارد دى لايبير الى مارتان لادفينو ، فأمر لا يحزّ الا فى نفس عالم ضليع ملم بجميع تفاصيل القصة • وانى لأفضل السيد المجهول جون تريسارد الوزير الملكى على الرغم مما اتصف به من غموض حيث قال وهو يسكن بحرقه : « لقد ضعننا جميعاً » وذلك لأن التى أحرقتها النار كانت امرأة طيبة ومقدسة • ، مؤثرا إياه على القسيس دى ستوجومير الثالث المتهموس

في وطنيته الذي كون شو شخصيته بناء على عبارة مفردة نصها ، «دسيس بعينه تابع لكردينال انجلترا» وهي عبارة وردت في سجل محاكمة رد الاعتبار (\*) . غير أن من حق شو تماما أن يخلق شخصية كهذه ان رأى ذلك ضروريا للمسرحية .

ثم ان تكرر عدم الدقة غير المقصودة لا يؤثر في قيمة المسرحية . فان ظن شو أن من الأجل وقعا في الأذان أن يقول ولي العهد : « ان آني ستحتاج الى ايدية جديدة » ، فانه سيسعدنا أن ننسى أن اسم الملكة هو ماري دي أنجو ، وأكثر من ذلك امعانا في الخطأ أن دونواو زعيم أورليان لم يظهر الا بعد أكثر من عشر سنين أي بعد ١٤٢٩ ، على أن معلما مثل هو الذي لا يتمالك الا ان يذكر مثل هذه التوافه .

ومع ذلك ، فان برنارد شو يتظاهر فيما يتعلق بالاخلاص للتاريخ والتمسك بأحداثه أن عمله ينطوي على أكثر من جهد المدقق في ضسبط التفاصيل ، وهو أمر غير ذي بال في رأيه . فهو يقول في مقدمته : وينبغي لكاتب السير المثالي ( وهي السمة التي يعد نفسه متسما بها ، بمعنى ما ) - ان يفهم العصور الوسطى . . . فهما أعرق وأوثق كثيرا من فهم مؤرخي حزب الهويج ( الأحرار ) (\*) لها . فان العصور الوسطى فترة أصبح مافيهما من التفكير شيئا قديم الطراز كما أن ظروفها لم تعد تنطبق على الحياة الواقعية . . . بيد أن شو يعرفها بفضل ما ألم بحقل الدراسات التاريخية من تقدم : « واني لاكتب وأمامي منظر كامل للعصور الوسطى ، التي يمكن القول أنها استكشفت من جديد في منتصف القرن التاسع عشر بعد أن ( فيا ) عليها الكسوف مدة قاربت اربعائة عام . . . فالآن قد ظهر أنه ليس ثمة أدنى أثر من جو العصور الوسطى في مسرحيات شيكسبير التاريخية . . . فهل تحتوي قصة القديسة جان على أي أثر لتلك العصور ؟ لاشك أن حاجبي كل انسان منا ترتفعان هنا دهشة رغما عنه .

عند هذه النقطة تقترب مما تستثيره مسرحية شو من أسئلة تكاد تحير الألباب . ذلك لأن مدار الأسئلة ليس عن مدى تشبع التمثيلية بجو العصور الوسطى ، بل وأيضا عما إذا كان وجود ذلك الجو أو غيبته ينتقص

(\*) حوكت جان دارك للمرة الاولى وحكم عليها بالموت حرقا ثم رأت الاجيال التالية إعادة محاكمتها في عام (١٤٥٦) ، وهي المساء بمحاكمة رد الاعتبار .

( الترجمة )

(\*\*) مؤرخو حزب الهويج : هم الذين ظهروا بالانجلترا وذلك الحزب في متفوقان قوته . ( المترجم ) .

مما للتمثيلية من أثر وقيمة درامية . وعن هذه النقطة الأخيرة مستكون  
اجابتنا المباشرة الفورية هي قوله « نعم » بصورة قاطعة جدا .

ان القارئ الصام في هذه الأيام يركز عين بصيرته بأبلغ حدة على  
ما بين الأزمان بالنسبة اليه من فروق ، بحيث لا يستطيع تحمل أى تناقض  
داخلي ضخم . ولا يخفى أن جان دارك من قوة الرسوخ والتأصل في التاريخ  
الفرنسي أثناء القرن الخامس عشر ، بحيث لا يمكن استبعادها كشخصية  
درامية مجردة من الزمن مثل فيدرا أو الكيستيس(\*) . واذن فلا بد لقواما  
القديسة جان من أن تحملنا حملا الى العصور الوسطى على الصورة التي  
ننصر بها تلك العصور . فهل تفعل ذلك تمثيلية شو ؟ الواقع أنى لا أجرو  
أن أقول « لا » بصورة قاطعة ، على أنى أقل جرأة من أن أقول « نعم » .  
فان رئيس أساقفة ريمس يقرع العن كانما هو قسيس أنجليكاني بصورة  
لافتة للنظر ، وكانى به « حين تزوج » أقرب الناس لحمة الى أى أسقف .  
وقد ظهر ولى العهد ( الدوفين ) الى حد كبير جدا في صورة أقرب ما تكون  
الى طالب فاسد بكلية يتون . وذلك في الإخراج الانجليزى للتمثيلية ،  
التي اعتقد أنهم بالغوا في تمثيلها الى حد ما بالنسبة الى اخراج التمثيلية  
في هولندية . أما المنصر الكوميدي في لاهير فهو مقبول تماما وليس  
مزعجا بأية حال ، ولكن نفمة الحوار بكامل صورتها ، وما للتابع من أثر  
هزلى بحث حين يندق الأرض بفأس القتال طلبا للسكوت ، مؤثرات غلبت  
عليها جميعها روح شو وطريقته بحيث لا تنبى الى العصور الوسطى ولو عن  
طريق التخيل .

ومع ذلك ، فهل الواقع أن اعواز التمثيلية الى احساس بالمصر هو  
الذى يقف في سبيلنا حقا ؟ اليس الأغلب أن هذا الاعزاز يرتبط ارتباطا  
لا انفصام فيه بصيب درامى في الرواية من نوع اشد خطورة بكثير : هو  
افتقارها الى أسلوب سام ؟ ولست بطبيعة الحال أعنى الأسلوب الأدبي  
والمغوى ، وانما الذى أعنيه هو الأسلوب الدرامى . فلا شك عندى أن  
مسرحية شو ما كانت لتكتسب شيئا بل كانت تخسر خسارة كبيرة لو أن  
حوارها أترع بالعهد من الحذقة الطنانة ومن الوقار الذى يتسم به والثر  
سكوت . أما اذا كان ذلك يجعلها أقرب الى العصور الوسطى حقا فمسألة  
فيها نظر . ذلك أن قصص Novella القرن الخامس عشر وألوال القباير

(\*) فيدرا والكيستيس : راجيديتان مؤثرتان كتبهما يوديبينس اليوناني  
( القرن الخامس ق . م ) ( المترجم ) .

فيون Villon (\*) وجان نفسها في إجاباتها عن أسئلة قضاتها ، براهين كافية على أن الحديث العامي في تلك الأيام كان يمكن أن يكون طليقا حرا كحديثنا تماما . على أن ما نفتقده هنا شيء آخر : هو الانتقال بعقولنا الى مجال اكتسبت فيه كل عاطفة وكل انفعال قوة وأمكانية أسمى ، وكل كلمة فيه تؤثر تأثيرا أعمق وتدوى تدوى أوفى منها في جو الحياة اليومية . ويقول شو أنه ليس ثمة أثر للنفس واحد من أنفاس العصور الوسطى في تمثيلات شيكسبير التاريخية . ونجيب أن : « لا » ، إذ ربما لا يوجد شيء من ذلك من الناحية الفنية (التكنيكية) للتاريخ . ولكن هناك وفرة من الأسلوب الدرامي العالي الذي يلقي ضوءا على الفارق في الأزمان دون الكشف عن ذلك الفارق كشفا تاما . وشاهد ذلك أنه على الرغم من كل ما يعيب مسرحية ريتشارد الثاني من لآزمات ، فلست أعرف لوأما تاريخية أصدق منها صفة تاريخية ولا أشد أصالة . إنها تنتمي حقا الى عهد إليزابيث ولا تعود الى أخريات القرن الرابع عشر ، ومع ذلك فإن شيكسبير استطاع على الرغم من أنه لم يعتمد الا على هوللشند (\*\*) كمرجع أن يكون أقرب من أى مؤرخ آخر الى لباب الشخصية التاريخية لآخر أفراد أسرة بلانتاجينيت (\*\*\*) .

والتراجيديا قد تجيء على أى صورة الا أن تجيء على الصورة الطبيعية والواقعية الخالصة . ويمقت شو كل شيء رومانتيكي مقته للطاعون : ومن حقه تماما أن يفعل ذلك ، ولكنه متى استخدم رفع الكلفة والفكاهة ليطرد العنصر الرومانتيكي من عمله إنما ينقي عنه العنصر البطولي أيضا . أما اظهار الفضائل البطولية للقديسة جان دارك على المسرح ، فأمر لن يفيد حقه أسلوب أقل من الصيغ المستخدمة في التراجيديا الاغريقية ولا أدنى من عبقرية شيكسبير المتفردة (١) . وذلك هو أيضا السبب في أن أحدا قبل شو لم ينل قدرا أفضل من التجاح في اظهار « العذراء » على المسرح .

(\*) فيون : ( ١٤٣١ - ١٤٨٥ ) شاعر فرنسي ولد بباريس وتعلم بجامعة

( المترجم )

(\*\*) هوللشند : ( ١٥٢٠ - ١٥٨٠ ) مؤرخ انجليزى أكثر شيكسبير من الاعتماد

عليه في تمثيلياته . ( المترجم ) .

(\*\*\*) بلانتاجينيت : هو الاسم الذى يطلق على البيت الملكى الذى حكم

انجلترا من ( ١١٥٤ - ١٣٩٩ ) . ( المترجم ) .

وما يكاد المرء يدرك عند قراءته مسرحية القديسة جان دارك ، أنها شديدة المسائلة الوثيقة لقصة « الانسان والسوبرمان Man and Superman » وسائر ما كتبه شو ، بحيث لا تليق أن تكون دراما مرضية تدور حول موضوعها النبيل ، فانه سيفاجأ حين يراها على المسرح ، اذ يكتشف أن المسرحية ليست بحسب خبرة مثيرة بل هي كذلك خبرة مؤثرة ومهذبة للأنفس . ولا شك أن المسرحية تتصف بتلك الصفات الى حد ما ( بغض النظر عما أبداه الممثلون من مهارة ) ، وذلك بفضل قدرة شو على التصوير المشرق ، خذ مثلا لذلك الحوار الممتاز الذي دار في المحكمة قبل دخول جان دارك ، والحادثة بين وارويك وكوشون ، والمحقق عضو محكمة التفتيش ( وذلك بوجه خاص في تمثيل أ. ب. كلارنس اياه عند اخراج الرواية على مسارح لندن حيث أظهره في صورة الرجل الأشيب اللحية المؤدب الذي يحمر وجهه خجلا ) . ومع ذلك فان أهم وأبرز نقاط المسرحية هي بالذات التي يكتفى فيها المؤلف بعرض بعض عناصر جوهرية معينة في الحركة (\*) نفسها : مثل الشجاعة الجارفة الغالبة التي اكتسحت بها جان دارك ولي العهد والمحكمة وبساطة الكلمات التي تعرف أنها فاهت بها حقاً . ويتجلى شو في أمثل صورة عندما يلتزم أحداث التاريخ أشده التزام . « أهذا أنت زعيم أورليان ؟ » ان تلك هي نفس العبارة التي يشهد بها دونواه في ١٤٥٥ ، والتي يادرت بها جان دارك محيية . وقد صاغ شو بأصدق ما استطاع من أمانة من سجلات المحاكمة نفسها جميع اجابات جان دارك على القضية ، وفيها ذلك الجواب المؤثر على سؤالهم اياها عما اذا كانت تظن أنها في حالة بركة وقداسة حيث قالت : « اذا لم أكن فائتي أضرع الى الله أن يبلغني اياها . وان كنت ، فاني أضرع الى الله أن يديها على » .

وفي اعتقادي أن التمثيلية تبلغ أعظم درجات تأثيرها خارج دائرة نشاط شو تقريبا ، كأنما كل ما في الأمر أن الفكرة العظيمة قد مرت من خلاله مجرد مرور لكي تكشف عن نفسها كشفا مباشرا بكل ما فيها من صدق يفيض على العقول ونقاء مبرأ من كل شائبة . وحتى عندما يحدث عند نهاية مشهد الحتام الذي تمتد اليه سهام الشك الى ابلغ حد ، فان الشعاع الأبيض من النور الذي يسقط على العذراء يرسل في أنفسنا رعدة . وغنى عن البيان أن مبعث تلك الرعدة ليس عظمة شو نفسه ، بل

(\*) هي الحركة المسرحية التي تتألف من الأحداث والأعمال التي تشكل الحكمة

( الترجم )

عظمة القديسة التي وقف المؤلف هنا بين يديها خادما • ولكن أى فخر يبتغيه شو أكثر من هذا ؟ لو نظرنا الى الدراما فى أعظم عصورها ، السنا نجد أن خير صورها هى التى رجع فيها صدق الموضوع وعظمتها تماما قدرات المؤلف المسرحى المحدودة ؟

ومما يرتبط بهذا أن هذا الجزء من تأثير التمثيل ، انما يرجع الى تقنيات المسرح العادية • وكأنما الأسلوب البطولى الذى لم يتمكن شو من اضافته على التمثيلية ، أمر قضت الظروف بخلقه فيها على الرغم من المؤلف ، وأكدته المناظر والوسائل المشهدة الأساسية التى استخدمها رجال المسرح • وهذا يدفعنا أن نوازن بين تمثيل المسرح المتجد Vereenigd Tooneel بهولندا للمسرحية وتمثيل نفس القطعة على يد الفرقة التى مثلتها بلندن فى مسرح هاى ماركت أولا وتمثلها الآن فى مسرح الريجنت • (٢)

أما من ناحية الأسلوب فإن الانسان يميل الى أن يقول مقدما • ان نظريات أدوارد فركاد التى طبقها فى هذه المسرحية بمهارة المخرج المسرحى وجدفله وهو اخراج متزن يتم بمقتضاه تحول الخداع التاريخى الى الطبع مبهم عن قديم الأشكال ، أى الى الواقعية اللطيفة تلطيفا حادا - تلك النظريات تفضل كثيرا على زخارف النزعة الواقعية التاريخية التى لا يزال المخرجون فى إنجلترا يمتزون بها ، وإن أصبحت فى هولندا تعتبر منذ عدة سنوات رثة قديمة الطراز • ومع ذلك فأنى بعد أن تهيا لى مشاهدة التمثيل فى المسرحين شرعت أحس ببعض الشكوك ، كما أن الصورة التى صورها بها تشارلز ريكييتس أبقي أثرا فى ذاكرتى باعتبارها اشد قوة وأوقع فى النفس منها فى اخراج وجدفله • ولكن سيقال ان ذلك هو موضع الخطأ بالضبط ، فإن الزخارف الخارجية ينبغى ألا تروق الناظرين بشئ هذه الصورة المباشرة • واذن فهل هى لا تزيد عن مجرد قشر لا غنى عنه ، ان لم نقل شر لابد منه ؟ فإذا كان الحال كذلك فإن هناك عيبا فى المسرح • والواقع أن ذلك هو الحال بكل تأكيد ، ولكن هذه الملحوظات لا تدعى أنها تجد حلولا جوهرية لمثل هذه المسائل المسرحية الدرامية التى لا تزال فى طور الاختبار والتجربة • فلنقتصر إذن على وزن مزايا كل من طرازي الاخراج والتمثيل فى هذه الحالة بالذات •

ويظهر أن ميزة الاخراج المسرحى التاريخى تنحصر - شريطة تصميمه على مثل هذه الحال الفاتكة التى صمم عليها ريكييتس - تنحصر فى أن عيوب المسرحية ، ولا سيما منها افتقارها الى الأسلوب ، قد أخفيت الى حد ما • ذلك بأن شيئا معيننا من وحدة التمثيل والثياب والديكور يتطور



فى المسرحية ، وقد تماسك شتاته وترابط بفضل درجة مشتركة من الواقعية أو ما يمكن أن يعتبر واقعية . وهذا القول يصدق على مشهد المحكمة ومشاهد الخيمة والكاتدرائية وقاعة المحكمة ، وإن لم ينطبق على المشهد المفقود فى قلعة فوكولير Voucouiers والآخر الذى ضرب بجوار النهر . وكلما زادت الحاجة الى أن يكون حسن الصمارة أو الطبيعة الذى يروقنا مباشرا أكثر ، زادت جميع الاعتراضات على مطابقة الإخراج المسرحى للواقع الحاحا فى إبراز صحتها : فالمشهد المضروب بجوار اللوار فظيع فى إخراج لندن ، ولكن أوضاع الطنافس ذات الأشكال الزاهية الجميلة فى الخيمة والمحكمة جيدة التمشى مع ثياب الممثلين . على أن الإخراج على طريقة فركاد يعوزه قدر معين من الانسجام بين التمثيلية والثياب والديكور . ولو أن التمثيلية أوتيت أسلوب شيكسبير الفاخر ، وهو شئ تحتاج إليه أيا احتياج ، لكان ما يوصف لها من علاج هو اصطلاح الاتزان والرصانة فى الأوضاع والملابسات ، وذلك لأن كل مؤثر مسرف فى مبالغته ما كان ليعود على المسرحية عندئذ إلا بالتدمير والانتقاص من قدرها . ولكن الرصانة تتناقض وروح شو ومن ثم كان للألوان الزاهية التى أضفاها ريكيتس أثر طيب جميل : فانها دون أن تتسم بالمبالغة والنشوز تخفف قليلا من روح شو ، وتلهينا عنها شيئا ما .

ولم يبق فى ذهنى قط أنى سأشهد القرن الخامس عشر فى يوم ما - ولا أى عصر آخر - ممثلا على المسرح مثلما آراه بعين بصيرتى ، وكما تقيمه أمانى حتى أضال الوثائق التاريخية ، سواء أكانت فى شكل كلمة مكتوبة أو صورة مرسومة . ولكنى لابد أن أعترف أنى لم أشهد يوما تمثيلا وإخراجا تاريخيا أشد اقناعا للنفس من ذلك العمل الذى قام به ريكيتس . وتنهض أمام ذاكرتى بوجه خاص أول دخول للمحكمة ومشهد الخيمة . وليس معنى ذلك أنى أميل الى الدفاع عن أنواع الثياب فى المسرحية من أولها لآخرها . فان دروع صفائح الحديد ، وإن أمكن أن يكون استخدامها أضعف وأشد دقة من الباحية التاريخية من الزرد شبه الرمضى الذى استخدمه فركاد ، - تظهر على المسرح بالغة الصقال والصفر - فهى من ثم مرفوضة على المسرح دائما . ثم إن الثياب التى استخدمها فركاد يمكن أن يقال عنها أيضا أنها شبه تاريخية . ولكن بصورة يشوبها بعض النقص : فان أساقفته الثلاثة جميعا قد جعلت شخصياتها فى بزة الثياب التى اتخذت بعد مجمع ترنت (\*) ، ومع ذلك فبالمقارنة الى ما قدمه فركاد يكون ما عمله

(١) مجمع ترنت : عقده الكنيسة الكاثوليكية ١٥٦٢ لإصلاح الكنيسة .

( الترجمة )

ريكييتس تنوعاً ممتازاً الانسجام : فان « ساعات شانتيلي Heures de Chantilly » تعود الى الحياة . وتستخدم شخصيات حاملي الشارات والضمائر باسراف شديد ، ولكن باى قدر عظيم من العناية والتدبر اثنى لتروعنى على اللوام قدرة العين الانجليزية على ادراك جميع ما فى اللون الأحمر من امكانيات . ولا بد لنا نحن الهولنديين بكل ما لدينا من تقاليد فى استخدام اللون الرمادى أن نتذكر ، قبل أن نظهر استخفافنا بهذا كله ، ان الفترة التى بدأت لدينا بجوزيف اسرائيل (\*) بدأت فى انجلترا بمدرسة ما قبل رافائيل (٢) فى التصوير . والواقع أن جميع الألوان الوحيدة التى نعرفها عدا جميع ظلال اللون الرمادى المختلفة ، إنما تنحصر فى قدر كبير من اللون الأخضر وفى شئ من الأزرق وبعض المناظر والسحب لا الأشخاص . فأما العين الانجليزية فقد دربت على يد مجموعة متصلة الحلقات من الأساتذة الذين دربوا جميع حواسهم الجمالية على الشكل الانسانى المكتسب بكل ظل من ظلال الألوان وعلى حركته فى مواكب زاهية الألوان . واثى لاعلم أن هذا الميل الزخرفى فى انجلترا يتمخض فى كل يوم عن أعجوبة من الاعاجيب - ومع ذلك فاثنى عندما أرى ريكييتس ينهج على آثار وليم موريس (\*\*\*) وروزيتى وفورد مادوكس براون - لا أجرؤ على ابداء أى طعن .

وفى رأى أن هناك شيئاً من الخطر فى محاولة النظر الى الفن وقيمه على اعتبار أنه منفصل تمام الانفصال عن القومية . اليس من الجدير بالملاحظة أن الشخصيتين الانجليزييتين وهما وارويك والقس هما خير شخصيتين فى الاخراج البريطانى ؟ ولعل الأصح أن القس الذى بالغ شو فى وضعه الكاريكاتورى ليس فى الواقع خيراً من كوشون ، بيد أن أحداً لا يتفوق على وارويك فى مظهره فضلاً عن أشياء أخرى . وخير شاهد على شدة العناية بالضبط التاريخى أنه حتى طراز وجهه نفسه قد نقل نقلاً واضحاً عن الصورة البرونزية المذهبة الموضوعية على قبر الاريل فى وارويك وتلك هى انجلترا السعيدة التى لم تعترف بحركة مدمرة « كالثورة

(\*) جوزيف اسرائيل ( ١٨٢٤ - ١٩١١ ) رسام هولندى للمناظر الريفية .

(\*\*) مدرسة ما قبل رافائيل : مجموعة من فناني العصر الفيكتوري حجرت قواعد الفن المتطورة على يد رافائيل ، ورسمت موضوعات الكتاب المقدس والموضوعات الادبية بأسلوب واقعى . ( المترجم ) .

(\*\*\*) وليم موريس : ( ١٨٣٤ - ١٨٩٦ ) شاعر انجليزى واشتراكى وصانع أثاث وورق حيطان ومصمم زخارف كنسية ( المترجم ) .

الفرنسية » . أما سحنة بيير كوشون ، فشيء ينبغي أن يقنع فيه المرء برسم لشاهد قبره نقل في القرن السابع عشر ، وهو قبر دمر منذ زمن بعيد في ليزيه ( Lisieux ) .

والواقع أن عنصر الدقة التاريخية قد لعب في تقديري للتمثيل دورا أعظم مما توقعت وكان ذلك على الرغم مني . وهي حقبة أجتجح لأن أعدها دليلا على صحة نظريتي ، من أن الأثر القوي الذي تحدثه التمثيلية إنما يتولد عن الموضوع التاريخي ذاته . وهناك حجة أخرى تؤيد هذه وجهة النظر . فإن سيبل ثورندايك اشتهرت بأنها ممثلة انجلترا التراجيدية الأولى . واني لأرجو ألا أظلم نل ستانت حين أدعوها بالممثلة الصغيرة الناضجة ، وبرغم ذلك ، فإن شخصية جان دارك التي قدمتها الممثلة الهولندية كانت أقرب الى مرضاتي من الشخصية التي قدمتها زميلتها الانجليزية الداعمة الصبغت ، وذلك لأن نل سانت أمكنها أن تكون صغيرة وتلقائية وطبيعية وصيبانية - ولها نفس الوجه المرح الضاحك الذي يصفه معاصرو جان دارك . وقد ففرتني في سيبل ثورندايك بما أبدت من مبالغتها في الفن الدرامي : وهي رنة نشوة ومراح في صوتها وحركاتها ، ولمسة من التراجيديا البالغة كانت أقرب الى عامل ازعاج منها الى عامل اسهام نافع . وقد بلغني أنهم في أمريكا قد وقع اختيارهم على فتاة ريفية ساذجة لتدريبها على القيام بالدور . وذلك هو الشئ الخاص الذي يفرح عادة من أمريكا والفيلم السينمائي . ولكنه اتجاه يؤكد أن هذه الكوداما يبلغ من خضوعها الشديد لجاذبية التاريخ القوية أن تتشوه فيها المستلزمات الدرامية العادية .

وقد لوحظ أنه على الرغم من أن عددا ضخما من الكتاب قد حاولوا وضع صورة أدبية مكيفة لتاريخ جان دارك ، فإنهم اخفقوا جميعا دون تلك الغاية . ومن ثم فإن العمل الفني الذي يصورها لجميع الأجيال القادمة لم يوجد بعد . ولن يكون هذا العمل هو القديسة جان دارك لبرنارد شو ، كما أنه ليس : « فتاة أورليان الصغيرة Die Jungfrau von Orleans » كما أنه قطعا مؤكدا ليس « العذراء ذات القلب الكبير La vierge au grand coeur » التي وضعها فرانسوا بورشيه ، ومثلت في باريس ( ولعله قصد بها أن تكون شيئا من الاحتجاج على رواية القديسة جان دارك لبرنارد شو ) مدة من الزمان ، حتى جاء شو بتمثيلته اليها وشوهد بها وأحرز النصر عليها حتى في تلك المدينة .

واذن فما هي الكتابات العظيمة التي بقروها المرء عن جان دارك وحياتها ؟ انها ميشليه أولا وقبل كل شيء . ثم قد يفضل المرء بعد ذلك عمل أناتول فرانس ذلك المتشكك ( أو بالحرى الملحد ) ، أو المونسنيور توشيه الذي كرس من عمره عدة سنوات من الكد للوصول الى رسامة جان قديسة ، أو كتاب جبرييل هانوتوه الذي حاول أن يقرب بين وجهتي نظر العقلانيين والكاثوليك . على أن الكتب التي تحاول تقديم بيان مضبوط بتاريخ الفتاة ، هي التي يلجأ اليها القارئ - بما في ذلك القارئ العام - ل يبحث فيها عن عذراء أورليان . اليس في هذا ضربا من الدلالة ذات المعنى ؟ اليس ينبغي أن يفترض أن هناك شيئا في الموضوع ذاته له قدرة على مقاومة المحالجة الأدبية ، وبخاصة التصوير الدرامي ؟ ان هناك موضوعات مثل موضوع طروادة تجد أعلى وسيلة للتعبير عنها في الملحمة ، وأخرى لا تزدهر الا في التمثيل والدراما . وهناك أيضا موضوعات تكمن خاصيتها كمونا عميقا في الشكل التاريخي ذاته ، فهو يحتويها احتواء لا انفصام له ، أي أن منها ما تكون فيه أسمى انفعالات العنصر المأسوي ، وأعطى بها الشخص المكابد للعذاب والتطهير العاطفي - مرتبطة بالقصة التاريخية بوصفها ذاك . وتلك آية تدل على أن كليون ( ربة التاريخ بين عرائس الفنون ) تتفوق على ملبومين ( ربة التراجيديا ) بين حين وآخر على كر العصور .

### شخصية جان دارك

لقد وجهنا اللوم الى شو لشدة افتقار تمثيليته الى صفات الشعر المأسوي بصورة لا تهيء لها أن تتناول الى ما للموضوع من سمو ، وأنها من حيث الصياغة ذات صبغة نثرية (\*) عصرية مسرفة بحيث لا يتيسر لها أن تحلق التحليق الدرامي المراد ، وهي نثرية لا من حيث الشكل وحسب بل وأيضا من حيث التصور . والحق أن كتابة المأساة منزلق خطر ؛ فهي أشد خطرا بكثير على خير العقول والرجال من زلافة الثلج على الغشيم المبتدى .

ومع ذلك فاني لست أدري هل كان شو ، وهو الذي يخيل الى أنه أشد كتاب عصرنا رذانة وإعمال فكر ، مستطعا أن يبت في نظراته ما يعوزها من انفعال شعري ، لو أنه أراد أن يفعل ذلك ؟ على أن من المحقق على كل حال ، أنه لم يرد أن يفعل ذلك . وذلك لأن شو يحتاج في مقدمته بأن الشعر إنما هو بالضبط مصدر ذلك القدر الكبير من الشعر الذي أصاب الفهم الصحيح لشخصية جان دارك . ذلك بأن نزعة رومانتيكية من النوع الرخيص تصور البطلة في صورة الفتاة الجميلة التي شغف بها جميع أتباعها حبا ، قد شوهت صورة جان دارك تشويها لا مرد له . فليس ثمة أية فكرة خاطئة أخرى يواصل شو الدوران من حولها مهاجما بكل ما أوتي من غضب ، وبكل حق وعدالة ، مثل هذا النوع من النزعة الرومانتيكية الرخيصة . على أن العاطفة الرومانتيكية شيء والسمو الشعري شيء آخر . ومع ذلك فأغلب الظن أنه حين قذف من النافذة بهذه النزعة الرومانتيكية الصغير قذف معه بالطفل الرضيع أيضا وهو التراجيديا .

وفضلا عن ذلك ، فإن شو في هجومه على النظرة الرومانتيكية يصطلح المبالغة كماداته . فهو يضمني لو قضى بالدليل المنطقي على كل لمسة من لمسات السحر الأنتوي عند جان دارك ، فهما يكن ثمن ذلك .

---

(\*) بمعنى الكاتب بلغة نثرية ، التجرد من الروح الشعرية والانطباع بالطابع الواقعي غير الخيالي . ( المترجم ) .

يقول شو : « ان احدا من رفاق جان في القرية أو المحكمة أو المعسكر . . لم يدع يوما انها كانت جميلة » . وهو أمر يناقض الحقيقة . وشاهد ذلك أن حنا دولون رئيس دائرتها العسكرية دعاها : « بنتا جميلة متناسقة الشكل والقوام » كما أن برسيغال دى بولانفيليه كان يرى فيها « حسنا ترضاه العيون » . ولعل من المناسب للمقام هنا أن نسرّد بضع تفصيلات قليلة عن شكلها . ( وكرر للمرة الثانية انى لا أقصد بهذا المقال الا الادلاء بطائفة من الملاحظات الهامشية ) .

ونقلا عن الجانب المعارض لهؤلاء المعاصرين الذين أشرنا اليهم من تولا، استطاع شو أن يلجأ الى الراهب اللومباردى الذى يصف بايجاز بعد شبة غير قليلة من الزمن ، منظرها الخارجى . حيث تحدث عنها بأنها « قصيرة البنية جافة الملامح » . على أن معظم ماقدمه ذلك الراهب من بيانات غير ذى وزن كبير . فان طائفة متنوعة من المؤرخين يحسون بشيء من عدم الارتياح ازاء الرأى القائل بأن جان دارك كانت قصيرة القامة . وقديما حاول فالليه دى فيريفل أن يثبت العكس . ووصفها هانوتو بأنها « ضخمة وقوية » ، وبذا اتبع رأى كيشراء الذى ترجم عبارة *Haulte et Puissante* الواردة فى تاريخ اللورين ذى الطابع الرومانتيكى المفرط بعبارة « ضخمة وقوية » . ومهما يكن مبلغ قامتها من الطول ، فقد أصاب الراهب اللومباردى فى تفصيل آخر : هو أن لجان شعرا داكنا . وذلك لأن هذا هو الوصف الذى ورد عنها فى تاريخ معاصر عثر عليه فى لاروشل ، وربما أبدت هذه الحقيقة شعرة سوداء ألصقت بطريقة واضحة التعمد فى خاتم رسالة جان الى مدينة ريوم .

غير أنه ربما صح لى أن أقول ان هناك نزعة عامة تماما الى تصور جان فى صورة الشقراء المرتدية على الأرجح ثوبا أزرق . وتلك هي الهيئة التى يعرضها فيها بوتييه دى مونفل فى كتاب الصور المتسازة الذائع الشهرة الذى وضعه . وتمثلها كل من الممثلتين سيبيل ثورندايك الانجليزية ونل ستانت الهولندية فى صورة الشقراء . وفى ظنى أن استعراض الأمر على أساس قولنا : « هل تتخيلون جان دارك شقراء أم سمراء ؟ » لابد أن يؤيد اختيار المثلتين للشقرة بأغلبية كبيرة . فهل ترون فى هذا فكرة رومانتيكية ؟ الواقع أن أريوستو (\*) قدم خالص

(\*) لودوفيكو أريوستو : ( ١٢٧٤ - ١٥٣٣ ) شاعر ايطالى من المظاه الذين برعوا فى نظم الملاحم والقطوعات الغنائية . ( المترجم ) .

الاجلال لمثال البطلة الشقراء . ومع ذلك فاني أستطيع هنا أن أتصور شو المصادى للرومانتيكية وهو يجادل مع الممثلتين محرّضا اياهما على تجنب كل أثر للسحر الرومانتيكى في الشخصية . فهو لا يأذن ببذل أية تضحية في سبيل المثل الأعلى للشقراء ، فضلا عن التضحية من أجل المؤضة المعاصرة ! وتذكر المصادر تخصيصا بالتفصيل أن شاعر جان ينبغي أن يكون مقصودا فوق الأذنين مباشرة مع خلق شعر العارضين بالموسى ، تمسحيا مع أسلوب القرن الخامس عشر . بيد أن المثلثين يوضحون لشو بجلاء أن سلطانه عليهم كمؤلف لا يبلغ ذلك الحد ، وينفذون في ذلك الشأن مشيئتهم .

وما أدري ما اذا كانت حمانه شو في تأييد رغبته في أن يرى أمامه صورة لجان متمثلة في التمثال النصفي النسوى ذى الحوذة المنصوب بكنيسة سان موريس بمدينة أورليان - لاتم - بعد التحليل النهائي ، غن قدر معين من احساس فروسي يخامره . فان محتاجته « ان لم تكن هذه المرأة هي جان دارك ، فمن تكون ؟ » فضلا عن تحديه لاثبات العكس ، - يقنعان في روعى نظرا لعدم قيامهما اطلاقا على أى أساس أنهما آيتان على الرومانتيكية . ومن أسف أنه ليس لدينا صورة صحيحة للصدراء تقوم على دليل يمكن الاعتماد على صحته . ومن المحقق أننا لن نجدما في الصورة التخطيطية التي أنشأها ضئيلة في حجم ظفر الابهام مسجل برلمان باريس كلمنت دى فوكميرج ، وذين بها حافة سجله . ( ويزيدنا أسفا تصور كيف أنه كان في امكان المصور الفلمنكى جان فان آيك أن يزورها في سجنها بمدينة آراس في خريف ١٤٣٠ ويرسم صورة لها ! )

ولعل أئمن ما تحويه التفاصيل القليلة الباقية عن شكلها الخارجى ، تلك العبارة التي تصف صوتها . فقد حدث في يونية ١٤٢٩ بمدينة سل على نهر الشير ، أن سمعها الاخوان دى لافال تخطب رجال الدين الواقفين أمام الكنيسة « في صوت نسوى بالغ الانوثة » وهي جالسة على الحصان الشمسوس الذى روضته من فوزها . وقد أخذ دى بولانفيليه أيضا بصوتها النسائى الساحر .

وعندى أن المرء يتبنى لفهم شخصيتها الحصول على شيء مماثل صورة لهيئتها ، ومع أننا لا ينبغي أن نتصورها في صورة الجميلة بالمعنى العادى للكلمة ، فلا بد من وجود الاتسجام في مظهر قسماتها . فلنتحاول

اذن أن تكون صورة مستقيمة متماسكة من تلك المعطيات الضئيلة القليلة التي حفظها لنا معاصروها ، الذين قل اهتمامهم بالأوصاف الشخصية .

فتاة قليلة الكلام نزوة الطعام والشراب ( والمتحدث هنا لا يزال دى بولانفيليه فى يونية ١٤٢٩ ) وهى تبتهج بالحسول الملهمة وبالدرع ، وتعجب أيا أعجاب بكل نبيل وكل مدجج بالسلاح . وهى تتجنب الاتصال بالكثرة من الدهماء والتحدث معها . « وهى تذرف الدموع بكثرة ، وتعبير وجهها ينبض بالفرح »  
( *Abundantia lacrimarum manat, hilarem gerit vultum* )

وهذا المزج العجيب بين القوة والجلد وبين الانفصال الدامع مع ميل غالب الى الصمت يزودنا بما لعله أقرب وسيلة الى مقاربة جوهر كيائها .

ويخيل الى أن شو قد لمح بجلاء الخطوط الأساسية المكونة لذلك الجوهر ، وأنه صورها بوضوح تام . ولن أنقل لكم هنا ذلك التصور ؛ فإن كل انسان يجده بين يديه فى المسرحية ومقدمتها وما أنا بمستطيع بما أنقل أن أمنحها قدرا أكبر من الانصاف .

« انى بقوة الله سأجراً وأتجراً حتى ألقى حتفى » . بهذه الكلمات ، ولعلها أشد ما فى المسرحية من كلمات تحريكا للأنفس ، يعرض علينا شو جوهر شخصية جان دارك . والواقع أنها أطلقت على نفسها اسما يلخص شخصيتها بأكملها ، عندما سمعت « أصواتها » تدعوها « الفتاة ذات القلب الكبير » - *La fille au grand coeur* ولعمري ان لفظة « قلب » *Coeur* ينبغي أن تترجم فى سياق هذه العبارة « بالشجاعة » ، ومع ذلك فإن ترجمة كهذه لا تكون كاملة ، لأن جميع ما تنطوى عليه لفظة « القلب » من معان تتردد هنا فى صورة أنغام خافتة . فشجاعته وثقتها - انما هى أشد عناصر طبيعتها بلوغا الى القصد ، كما أنها العناصر التى تمدنا بأعظم تفسير ملموس لنجاحها وهى عظمة تجل نفسها فى صورة شجاعة فائقة ممتازة سارية كالكهرباء ولاسبيل الى مقاومتها . غاية علة تلتبس عدرا للشك فى رواية برتراند دى بولونجي وجان دى متز اللذين اقتسداها من فوكولير الى شينيون عندما يشهدان بأنهما لم يجدا فى نفسيهما طاقة على مقاومة ارادتها ؟ اذ الواقع أن مجرد أخذهما لها الى شينيون خير برهان على ذلك . ويظهر أناقول فرانس تشككه ازاء الشهادات الكثيرة التى أدلى بها الشهود فى محاكمة رد المكانة والاعتبار حيث أعلنوا أنهم لم يحسوا نحوها قط



بأية رغبة جسدية . ويقول شو انهم استبد بهم الخوف منها فلم يجرموا على الوقوع فى حبها . ويستطيع المرء أن يقول أيضا ان تركيزها المطلق الأمانة والصدق على هدف واحد تولد عنه رهبة عبرت عن نفسها فى صورة احساس كبير بالحجل ملأ قلوب من حولها . ثم ان جمود الرغبات الجسدية يحضرتها يقف على قدم المساواة مع ما كانت تحدثه فى الرجال من الامتناع عن السباب والبذاءة ( كما تؤكد ذلك المصادر بالاجماع ) فمن لم يستطيع أن يقبل أن الشخصية العلية المبجلة تستطيع أن تحدث تأثيرا يجعل الشاذ غير المألوف هو القاعدة ، فانه انسان لن يتنها له فهم حقيقة جان دارك .

على أن أحدا لا يشك فيما عليه معدن شجاعتها من سمو نبيل لا سبيل الى مقارنة أى شيء به . بيد أن هناك من يرتابون فى أن عمق بصيرتها وموهبتها العسكرية قد لعبت أيضا - الى جانب الدافع الضخم المنبثق عن شجاعتها - دورا بارزا وقويا فى الأعمال الكبيرة التى أنجزت تحت قيادتها : وهى رفع الحصار عن أورليان والحملة العسكرية على ريمس . وهذه المسألة من أعسر المسائل التى يمرضها علينا تاريخ جان دارك ، كما أنه لا مجال هنا للدخول فى كثير من التفاصيل حول هذه النقطة . فمنذ أيام محاكمة زد الاعتبار ، أدلى حنا لويليه ، وهو حضرى من سكان أورليان بجواب حاول فيه التلمص حين سئل : هل تم رفع الحصار بواسطة العذراء أكثر منه بقوة المحاربين ؟ على أن الرأى القائل بأن جان طبقت موهبة طبيعية استراتيجية وتكتيكية بتقدير للأفور رصين متعمد ، يقوم بصفة رئيسية على شهادة زميل فى السلاح هو دوق آلنسون . Alençon فهو يثنى عليها لأنها « فى الحرب ..... خيرة جدا ، سواء فى حمل حربى أو تجميع جيش أو فى تنظيم معركة أو فى توجيه المدفعية » . ويجنح شو كما فعل هانوتو (وكيشراه من قبله) الى افتراض أن هذه المواهب إنما هى مواهب حقيقية لا شك فيها . على أن أناطول فرانس يعد من الناحية الأخرى أقرب الى الاتساق مع المؤرخين الكاثوليك فى هذه النقطة ، وان جاء ذلك منه لأسباب مختلفة تماما . ففى رأى الكاثوليك أن نسبة المهارة العسكرية الخارقة إليها لا بد أن تنطوى ضمنا على شيء معين من الانقاص مما لرسالتها من سمة خارقة للطبيعة . فاما عند أناطول فرانس ، فان ذلك الرأى لا يتفق مع نظريته القائلة بأن جان كانت أداة هينة فى أيدي أشخاص رائدهم عمق التقدير والدهاء .

ومن الحق أن فن الحرب الحديثة لا يمكن أن يؤمن بوجود مثل هذه المهارة الاستراتيجية في فتاة بسيطة قادمة من الريف . غير أن الموهبة العسكرية إبان ذلك الزمان البسيط البعيد عن التعقيد لم تبرز إلى حد كبير شأنًا من شئون سداد البديهة وبعد النظر النافذ . ومن ثم فما يكاد المرء يفترض العبقرية في شخصيتها حتى يتجلى له أنه ليس ثمة أى سبب للظن باستحالة وجود مثل هذه الموهبة عند جان دارك .

هذا إلى أن الجمع بين سداد البديهة والاستقامة الفطرية وبين الحماسة البطولية أضفى على شخصيتها الطابع الفذ تماما الذى يجتذب إليه نفس كل انسان على الفور . فأنها وهبت القدرة أن ترى عند أول نظرة كل شيء فى صورة الحقيقة مجردا من كل غلالة من غلالات المواضع التقليدية . ومن هنا جاء ما تتصف به أجوبتها من بديهة حاضرة ، مثل اجابتها عن سؤال عميد كلية اللاهوت فى بواتييه ، حين سألها : بأى لسان يتحدث ملاكها ؟ حيث قالت : « بلسان أحسن من لسانك » ، وذلك لأن الأخ سيجان كان يتكلم اللهجة اليموزينية (١) .

ومما هو جدير بالالتفات أن عالم تصورات جان يقع خارج مواضع زمانها تماما . ولا مرء أن كل من عرف قوة تسلط النزعة الرومانسية للفروسية على ثقافة القرن الخامس عشر ، سينهل من تلك الحقيقة . ذلك ان كل ما كانت تعرفه هو أعمال الفروسية : المتعة بالخيال والسلاح ، والشجاعة والوفاء ، أما ما للفروسية من مفاهيم الزهو فشئ غريب عنها تماما . إذ أن روحها البسيطة لم تكن ممن يفتنون بأوهام عقود ( جمعيات ) الفروسية وحفلاتها وإيماناتها وعهودها ، لم تكون روحا موجهة نحو المثل الأعلى الإيجابى الذى يقضى بتحرير بيت المقدس ، بل موجهة نحو المثل الدائى القريب ، وهو تحرير فرنسا . ولا تنس أن كل الثقافة العليا التى احتواها عصرها يقع على بعد عدة أميال منها . فليس ثم أى اتصال بينها وبين المفاهيم الفروسية التى هى بدعة الاستقرائية . ومما له دلالة القوية انه حتى بعد موتها لم يجد الخيال الأدبى بالفعل أى مكان لها فى الصورة الزاهية التى تمثل مجد الفروسية . فما الذى كان يمكن فعله بها ؟ لقد كانت حقيقة واقعية أكثر مما ينبغى .

وهناك حقيقة أخرى هى ان المفاهيم المحكمة للحياة الدينية فى زمانها ، كانت كلها من حيث التفاصيل غريبة عنها فعلا . ولئن يتبين لنا اعواضا الى كل عنصر من عناصر المستقية الدينية وكل عاطفة متطورة

من عواطف الوجد الروحي الا متى قارناها بغيرها من قديسات الزمان كالقديسة كوليت مثلا . فلا نجدها تسهم الا في واحدة فقط من حركات التقوى الدينية المنتشرة في القرن الخامس عشر : وهي تمجيد اسم يسوع ، الذي توجت به رايته ووضعت في أعلى رسائلها . ولكن ذلك هو كل ما هنالك ، اذ ليس ثمة شيء يدل على انشغالها بالمفاهيم الدينية الكبرى في زمانها ، واعنى بذلك تنبيه الناس لما كابده السيد المسيح من آلام تنبها حادا بالغ العنف ، فضلا عما اقترن به موته لديهم من أخيلة صارخة مزعجة . اذ لم يكن في وقتها براح ولا في صدرها متسع لذلك النوع من المفاهيم .

ولن يستطيع أحد أن يعرف الى أي حد كانت اشكال عالم التصورات في ذلك الزمان واضحة لدى جان دارك . ولاشك أنها كانت تتمثل لديها اشكالا بالغة البساطة بالغة القوة والقصد المباشر الى الغاية وهو أمر واضح تماما ، وهنا نصل الى مسألة « اصواتها » وما لها من دلالة وهناك ناحية أخرى من النواحي الثمينة المحيطة بجان دارك . اذ الحق ان تاريخها . يرغمنا أن نعمل لاعتقاداتنا الخاصة حسابا مضبوطا دقيقا . فإن غير الكاثوليك من الناس يستطيعون ان يفهموا ويعلموا بقصة القديس فرانسيس أو القديسة كاترين من سينيّا Siena فهما مقترنا بالاعجاب بكنيسة العصور الوسطى ، ولان كان مرد ذلك الاعجاب هو بلا ريب دراسة للتاريخ مجردة من التحيز ، فانه شيء قد يكون أعمق كثيرا من مجرد التقدير التاريخي والجمالي للبحث . وتجبرنا قصة جان دارك على الاعتراف فورا بما اذا كنا نؤمن بفئة القديسين بالمعنى الدقيق المفهوم عند الكاثوليك ام لا ؟ فكل من لا يستطيع الايمان بأن الأرواح المباركة لأشخاص بأعيانهم عرفوا يوما باسم كاترين ومارجريت أظهرت نفسها في صورتها الجسدية لجان ، خير له الا يرغم نفسه على فعل ذلك . فالعجزة لا تقوم بذلك ولا تسقط .

ويبدو لي أن شو قد أدى خدمة جليلة حين عارض بعنف الفكرة القائلة بأن تسمية أصوات جان «بالأعراض المرضية» أمر كاف لتحديد دلالة تلك الأصوات . ولكنه حين فعل ذلك أبدى من الاصاله أقل مما زعم لنفسه . فان كيشراه وان كان عقلانيا أكثر من شو ، أبى ان يعتبر جان شخصا مريضا . ولعمري لئن قوبل كل الهام يهبط على المرء منا بمثل ذلك الالاح الأمر القاهر الذي يجعله يرن في الأذان رنن الصوت المسموع ، بجوابته فورا بالاصطلاح العلمي المسمى بالعرض المرضي

أو الهلوسة ، فمن ذا الذى لا ينضم الى جان دارك وسقراط فى صف المجانين ، لا الى كلية السوروبون فى جانب العقلاء ؟ ونحن نعلم أن أى شذوذ لا يصبح مرضا الا اذا عاد بالاضطراب على اتجاه الأهداف لبني الكائن الحي . فأما أصوات جان فربما عادت بالاضطراب الشديد على غرضها الأدنى فى هذه الحياة من الاستمتاع والأيلولة الى الشيخوخة ، بيد أن مثل هذه الأشياء ليست مما نروم أن نقيم عليه استنتاجنا . ومهما بلغ من وضوح تقرير الطبيب النفسى عن حالتها العقلية ، فإن الحكم التاريخى يحتفظ مع ذلك بحقه فى ألا ينظر الى الأصوات على أنها قبل كل شيء « اضطراباتا وهلوسياتا المستديرة » ، كما فصل أباتول فرانس ، بل أن يجد فيها علامة على عقل منشغل انشغالا كاملا بدوافع عالية . والتاريخ هنا أقرب الى الاهتمام بشجاعتها ، ودلالة تلك الشجاعة منه بتحديد نوع رؤاها من الناحية الفسيولوجية .

وهناك حجة خاصة أخرى ينبغي أن تحجبنا عن الإفراط فى النظر الى حالة جان من خلال عدسة تشخيص الأمراض . ذلك أن بعض السادة الذين حاكموها فى روان عام ١٤٣١ بذلوا قصارى جهدهم للتغريب بانكار جان وجرحها الى منزلقات مس الشياطين بسؤالهم إياها : هل كان القديس ميكال عريان ؟ ، وإى الأجزاء من أجساد القديسين عانت ؟ وهلم جرا . بيد أنهم لم ينجحوا معها مرة واحدة . فلو كان يعقلها مرض حقا ، لاكتشفوه بكل تحقيق . اذ لاشك ان محقق محكمة التفتيش فى القرن الخامس عشر بلغ من المهارة مبلغ أصحاب فرويد العصريين فى اخراج عكارات النفس الى العيان . فهل أشارت جان ولو مرة واحدة الى الشيطان ؟

وهناك مسألة أخرى تتعلق أيضا بالشكل الذى تصورت به جان دارك ناصحيها السماويين ، وهم القديس ميكال والقديسة كثرين والقديسة مرجريت ، اذ يبدو أن شو قد مرق هنا رأسا الى لباب الموضوع . غير أن الشكل مرتبط بعالم التصورات الذى عاشت فيه . انه عالم كان من الطبيعى والمنطق لها أن تتمثل فيه الأصوات فى صورة القديسين والملائكة مثلما يحل للرجل العصرى أن يستغفر مصطلحاته من مفاهيم القيزياء . وعندما راح شو يجعل جان دارك تقول لكبير الاساقفة : « وحتى لو أنها ( أصواتى ) ليست الا أصداء لعقل ، فانه يستطيع أن يرجع الى جلسة ١٥ مارس : « ولما سئلت كيف عرفت أنها لغة الملائكة : تجيب بأنها صدقت على الفور ، وأنه كان لديها الإرادة أن تصلى » .

وفيما يتعلق بمسألة الطريقة التي حددت بها جان وفسرت المفاهيم المرتبطة بالهاماتها ، أحب أن أمضى أبعد من شو قليلا . فان جميع من قرأت لهم من الكتاب الذين كتبوا عن جان دارك ( وهم قلة من المجموع الذي لا يبلغه الحصر ) يذكرون كحقيقة ثابتة ومقررة ، أنها ربطت بين اوامرها السماوية وبين أشخاص كبير الملائكة ميكال والقديستين كترين ومرجريت ، وذلك حتى وهي في بداية رسالتها . فهل ذلك أمر محقق الى هذا الحد ؟ لقد أعربت عن ذلك الارتباط بهؤلاء في ١٤٣١ أثناء المحاكمة عندما طلب منها ان تصف رؤاها بالتفصيل . على أن الشهود الذين شهدوا في محاكمة رد الاعتبار والذين سمعوا تحدثت عن أصواتها في ١٤٢٩ ، أثناء ازدهار مجسدها ، لم يبدوا في جملتهم أنهم يعرفون شيئا عن القديستين ولا كبير الملائكة . وفي هذا وحده بالضبط وبسببه بالضبط ما يجعلهم يبدون في نظري موضع الاعتماد والثقة المكيئة . فلو أنهم اقتصروا على مجرد « تسميع » ما عرفه كل انسان في ١٤٥٦ ، وما أراد كل انسان سماعه منهم ، لذكروا دون ريب ميكال وكترين ومرجريت . فمن المعلوم أنه كان من الطبيعي تماما لشخص يعيش في القرن الخامس عشر أن يربط فكرة ما بقديس مثلما هو من الطبيعي لأبناء عصرنا أن يستخدموا ألفاظا مثل « العقلية والعُدس » . ولكن ماذا كان على هؤلاء الشهود أن يقولوه ؟ لقد تجرد « نصييح » جان دارك السماوي من كل هيئة مرئية ، فهو مجرد روح فوق انسانية Daimonion تحدثت عنه بكل أحجام وتكتم . فهي لا تتحدث الا عن نصيحها Son Conseil . وعندما سألها كريستوفر دي هاركور بحضرة ولي العهد ( الدوفان ) « الا تفسرين هيئة نصيحك عندما يتحدث إليك » ، Modum vestri consilii تضرجت وجنتاها بالحمرة وأجابت نعم ، ولكن ما قالته عندئذ لا يحتوى على أى إشارة الى الشخص المسمى المقدسة الثلاثة وعندما سألها حنا تولون ، أحد المقربين اليها ، من نصيحها ؟ لم تجبه الا بقولها : « انهم ثلاثة ، أحدهم بين يدي على الدوام ، والثاني يجيء ويذهب ، والثالث هو الذي يستشير الائنات الآخرين » . ومن هذا لا يكاد يتضح أن اثنين من الثلاثة من الاناث .

ومن الأمور التي تبدو لي معقولة ، أن جان لم تعد الا مؤخرا قليلا - ولعل ذلك لم يجيء الا في أثناء محاكمتها - الى ربط الهاماتها بالشخص التي عرفتتها جيدا واعتزت بها . أشد الاعتزاز من بين جميع القديسين . ذلك أنها حتى في أثناء الجلسات لم تبد الا أقل الميل الى

الدخول فى التفاصيل حول رؤاها . فهى حين سئلت عن النور العظيم المرافق لهن ، أجابت : « انتقل الى سؤال آخر  *passez oultre*  » .

وجميع ماصرجت به جان حول الحالة الروحية التى كانت تسمع فيها أصواتها بالغ أقصى غاية البساطة . كانت حالة ابتهاج وانتشاء عظيم ، تمننت لو شملتها دائما . لقد مألها شعور بالمعرفة يفوق كثيرا ما يمكن أو ما تتمنى ألا ما تستطيع - التعبير عنه . قالت لرجال الكنيسة الذين استجوبوها فى بواتييه : « ان فى كتب الله لأشياء أكثر مما فى كتبكم » . فكل ما يدور حول الرؤى من عبارات اصطلاحية من النوع العادى ، فهو شىء غريب بصورة مطلقة .

ومما له دلالة ذلك التشكك الكامل الذى أظهرته نحو رؤى كثيرين دى لاروشل ، التى تمكنت من الوصول الى الملك كمنافسة لها . وقد زعمت كثيرين بأن سيدة بيضاء الثياب تزورها كل ليلة . ولذا طلبت جان أن تبين معها ليلة ، وظلت ساهرة حتى منتصف الليل فلم تر شيئا ، وعندئذ نامت . فلما طلع الصبح سألت : هل جاءت السيدة ذات الرداء الأبيض ؟ فأجيببت بنعم ، جاءت وأنت نائمة ، ولم يمكن ايقاظك . وعندئذ نامت جان نهارا ، وظلت مستيقظة ليلها ، وهى تعاد سؤال كثيرين : ألا تجبى ؟ فتجيبها كثيرين : نعم ، حالا .

وتختلف الهامات كثيرين دى لا روشل فى نوعها عن الهامات جان : فأنها كانت تمر بالمدن ومعها رسل الملك المبلغين والأبواق تدوى من حولها لكى تدعو كل من لديه ذهب أو فضة أو كنز مخبوء الى التبرع بها . فان تلك الأموال كانت مطلوبة لدفع إعطيات جند جان . أو هى تذهب الى دوق برجنديا لتعقد الصلح معه . ولكن جان نصحتها بالعودة الى زوجها لتعنى يدارها وأطفالها : وآلت على نفسها ألا تعقد أى صلح « الا على أسنة الحراب » .

ولم تكن جان دارك من ذوات «الوجد التصوفى بمعناه المعروف» ، من حيث أنها كانت تلم بها فى بعض الأحيان غويات من التردد والارتياب . ولم يدر ذلك التردد فحسب حول ندائها السماوى بل وحول مصيرها أيضا . وعندما كانت تخوض المعارك لم تكن واثقة مطلقا بأنها لن تلقى مصرعها . ولذا فان ترددها قبل معركة مونتيبييلوى أفضى بها الى الهزيمة . وعن الأمور التى تمس الفؤاد تنبيهها الى أن الله يجب مخلوقات حية أخرى

أكثر منها ( وهو أمر شهدت به أثناء المحاكمة ، دون أن تضيف إليه المزيد من التوضيح . )

وتنزع أشد سماتها انسانية الى اصفاء مزيد من الاشرار والنصاعة على عظمتها . ولست أحب أنشاء عرضي لصورتها أن يفوتني وأنا أذكر نقاءها ورضانتها وبساطتها ، أن أنوه بحبها للثياب الغالية الثمن وهي صفة قد تبدو في ظاهرها فقط مناقضة لتلك الصفات . « وكانت ترتدي ثيابا فاخرة جدا جيدة التوشية بالفراء صنعت من قماش الذهب والحرير . . . » وكانت تفضل ارتداء اللون الأحمر . فقد عثر على أمر بدلع مبالغ ثلاثة عشر كرونا ذهبيا قديما ثمننا لثوبين فاخرين صنعنا في أورليان في يونيو ١٤٢٩ ، على نفقة شارل دي أورليان وعثر على الايصال مع ذلك الأمر .

ومن المعروف أن صور الشخصيات التاريخية لا تكون نفسها في العقول على أساس التعريفات السيكولوجية . فإنها تنشأ في الظاهر دون وجود وظيفة منطقية شعورية كمنظر لشيء لم يستطع الإنسان رؤيته من قبل ، أو لم يره الا رؤية غير واضحة . وهي إنما تتكون من المعطيات المعتسفة أو الجزئية العرضية التي جاءت بها الظروف الى حد ما واحتفظت بها لنا الروايات التاريخية . على أن الاقتناع بأن ما بين أيدينا من صورة لا بد أن يكون صحيحا مضبوطا ( أو على الأقل ذا قيمة ) وأن الروايات التاريخية مما يمكن الاعتماد عليه ، إنما ينبجم عن الاحساس — الذي يصعب في العادة وصفه — بأنه على الرغم من أن المعطيات المختلفة مفككة في حد ذاتها لا يربط بينها رابط ، فإنها تولد الألفة والانسجام وتتوافق فيما بينها . وتنبثق صورة جان دارك عن مصادرها أنبثاقا تؤلف بين شتاتة درجة عالية . علوا غير مألوف من التجانس والاقناع . والذي حدث حتى بين علماء تباعدت مذاهب مدارسهم في الحياة والعالم ، أن ما بينهم من فروق في تصورهم لجان دارك ضئيل نسبيا . وكانما شخصيتها فرضت نفسها على كل إنسان شهد بأنه رآها ، وتم ذلك بصورة أجبرتهم على الاكتفاء بمجرد قول الصديق بكل ما فيه من بساطة ، الصديق الذي لا تحجبه نماذج الأشكال الفروسية أو الدينية التي كانت تحدد طريقة التعبير لدى هؤلاء الشهود في العادة . وفي اعتقادي أن جميع الأعمال والأقوال المنقولة إلينا حول جان تتلأم بعضها مع بعض . فهي تقول : « ان العلامة التي عندي من الله هي رفع الحصار عن أورليان » . — وتقول : « سيخوض الجنود المعركة ، والله واهب النصر » . وهي تحمل

العلم لكيلا تضطر الى قتل أى انسان ! وعندما حضرت اليها نساء بورج تحملن السبع لكى تمسهن بيدها ، قالت ضاحكة لمضيفتها : « المسن أنتن السبع ، فان فى المستكن مثل ما فى لمستى من الخير تماما » . ولم تكن تحب أن تشترك فى غرفة نوم مع العجائز ، ولم ترد أن يكون حولها الا العذارى الصغيرات . وكلما أقبل مساء ومالت الشمس للمغيب جعلتهم يدقون جرس الكنيسة مدة نصف ساعة . وبينما هى فى ذروة سعادتها قبيل التتويج فى ريمس بقليل ، حين لم تدرك بعد أن المد قد أخذ ينحسر ، تسامع الناس الأنباء على الطريق من كريبي فى فالواه فى اليوم الحادى عشر من أغسطس ١٤٢٩ ، وهى تركب فرسها بين رئيس أساقفة ريمس وزنيم أورليان ، والأهالى يحيون الملك بهتافات السرور صائحين « نويل Noël أى مرحى » . ولما عقدت محاكمة رد الاعتبار ، أدلى دونواه بشهادة تتعلق بذلك ، شهادة ربما عدلت لسوء الحظ فى ذاكرته ، ولم تحفظ لنا مع الأسف الا فى صورتها اللاتينية . تقول جان : « هذا شعب طيب . لم أر شعبا فى مكان آخر أبدا مثل هذا القدر من السرور عند قدوم ملكنا النبيل » . ثم أردفت ذلك بقولها : « أتمنى من فضل الله أن يسعدنى حين أختم أيامى - بأن أدفن فى هذا الثرى » . وهنا سألها كبير الأساقفة : « جان . . . فى أى مكان تتمنين أن تموتى ؟ » فأجابته : « أينما شاء الله ، فانا لا أدري فى أى وقت ولا بأى أرض أموت . ولست أدري عن ذلك أكثر مما تدرون . غير أنى أتمنى أن يتفضل على المولى خالى ، أن اتقاعد الآن وأضع السلاح ، وأن أخدم أبى وامى ، فأحرس لهما غنمهما (٣) مع أختى واخوتى ، الذين سيبتهجون كثيرا لرؤيتى . . »

اما الأشخاص الذين يميلون الى الاعتراض على الشهادات التى سمعت فى محاكمة رد الاعتبار التى عقدت فى ١٤٥٦ على اعتبار أنها شديدة العطف على جان التى كانت تلقى بالفعل معاملة من يرام إعادة تقيمه ، فيرون أن محاكمتها فى ١٤٣١ تنصف هى الأخرى بالنقاء المبرأ من كل شائبة . فقد روى الأخ إيسامباردى لابيير والأخ مارتن لادغينو ان الجلاد صرح بأن قلبها قاوم كل جهد بذل لاحتراقه . وهو أمر لا يلزم أى امرئ منا بتصديقه . وإن كان هناك شيء آخر يعد معجزة عظيمة تعادل هذه تماما ، ولكنها من نوع آخر أكثر دقة ورهافة : فان جميع أولئك الأشخاص المتحيزين الذين لاحقوها فى ١٤٣١ ، ومنهم قضاتها بقلوبهم القاسية وإقلامهم الجامدة ، لم يستطيعوا أن يطمسوا ما لذهب كلماتها من بريق . وسأقدم الى القارئ مثلا واحدا فقط من كثير : فانها حين سنتلت عن الكلمات التى كانت تستخدمها لتستدعى عون أصواتها ، أجابت : « أبتهل اليك



يا الهى الرحيم ، باسم آلامك المقدسة ان كنت تحبني ، أن تكشف لي عن الطريقة التي ينبغي أن أجيب بها هؤلاء القساوسة . فاني أعلم جيدا فيما يتعلق بهذه العادة ، الوصية التي من أجلها تعودتها ، بيد أني لا أدري بأي طريقة ينبغي لي أن أتركها . ففضل وامنحني العلم . . . .

والذكريات في الشهادات التي أدلى بها الشهود في محاكمة رد الاعتبار غالبا ما كانت جذافات ، فهي بالحرى تفاصيل غير مترابطة ابتعثتها الذاكرة بكل ما في سلبيات صور الأفلام من قلة تفكر، وهل من أجل ذلك بالضبط تعتبر باعثة للثقة . خذ مثلا حديث سمكة الشبوط ، الذي يستخدمه شو ولعنات دي استيفت . وهناك اجابتها عن سؤالهم هل كنت يوما ما في الموضع الذي ذبح فيه الانجليز ؟ حيث قالت : « باسم الله ، بطبيعة الحال ! . . فكم تتكلمون برفق ! . . » وفي ١٤٥٦ لم يستطع توماس دي كورسل نفسه أن يتذكر من العظة التي وعظها بهذا جيوم ايرارد في فناء كنيسة سان أوين الا هذه الكلمات : « كبرياء هذه المرأة » . لم يستطع أن يتذكر غير صورة وحيدة لسحب جان أقوالها : هي صورة كوشون في حديثه مع بعض أناس آخرين . وتوقف في وسط إحدى الجمل ، ولكن دي كورسل لم يعد يعرف بعد ذلك ما قيل . فان توماس دي كورسل ، أظهر في ١٤٥٦ ، وهو أحد أعلام الكنيسة والجامعة ، أن ذاكرته ضعيفة جدا ساعة محاكمة رد الاعتبار .

ان صورة جان دارك واضحة بالغة التحديد ، ومع ذلك فاننا لا نستطيع أن نحدد نوعها بدقة بالغة . ولاشك أن كل أنسان يحاول وضعها تحت مصطلحات السيكولوجيا العلمية ، سيشعر أنه ينتهكها . وذلك هو الوضع الجوهرى في حالة كل صورة لشخصية تاريخية ، ولكنه وضع يزداد وضوحا كلما زاد انحراف الشخصية عن المعايير السوية المعتادة للشخصيات والتصرفات . يقول هانوتوه وبحق ما يقول : « ان الرجل العظيم شخص لا سبيل الى معرفته » . ويقول شو : « ان الكائن الفائق شخص لا يطاق لأن أحدا لا يستطيع مطاولته . . . » وشخص جان دارك يقع تماما في نظرنا داخل النطاق البطولى البحث بصورة لعلها أشد نقاء من أية شخصية أخرى في التاريخ . ولذا فعبثا ما نحاول البحث عن اللفظ الذى يلخص لنا جوهرها . ولقب « البطلة » بالنسبة اليها لفظ لا نرضاه . وأقل من ذلك كلمة « عبقرية » . على حين أن لفظة « قديسة » سواء أفهمناها تباعا أم لم نفهمها بمعناها الفنى ( التكنيكي ) الكنسى ، تعد خير مصطلح يصح لها بصورة مطلقة .

### ولم أبنا عصرها

يقول أناتول فرانس : « لم يحدث في أية لحظة من لحظات وجودها أن عرفت جان دارك إلا عن طريق الخرافات ، ولكن أمكنها أن تحرك الجماهير فلم يكن ذلك إلا نتيجة للضجة التي أحدثها ما لا حصر له من الأساطير التي انبثقت حيثما وضعت قدمها ، وانتشرت تسبق خطاها » ، والجزء الأول من هذا الخبر حقيقي دون ريب ؛ على حين يتضمن الجزء الثاني غلطة منطقية خطيرة . فهل يجوز تفسير تأثيرها بأنه نتيجة لما لا حصر له من الأساطير ؟ ولكن ما الذي يفسر الانبثاق المباشر لتلك الأساطير ذاتها ؟ ان وجود صانعي الاعاجيب لم يكن شيئا غير مألوف في القرن الخامس عشر ، وقد أحدث كثير منهم قدرا لا بأس به من الضجيج ، ولكن أحدا منهم لم يستثر من الذهول ومن الحماسة والرعب ما أحدثته جان دارك على الفور . وليس شيء أقوى دلالة في هذه الناحية من الأوامر الملكية الانجليزية التي تحاول الحيلولة دون انصراف الجنود أفواجا عن الميدان الى الجزيرة ورفضهم الدعوة الى حمل السلاح تحت الراية الانجليزية (١) .

وخير مصدر عرفنا منه بالطريقة التي ذاعت بها شهرة جان دارك ، ملحوظات وردت في المدونة التاريخية التي كتبها انطونيو موريوسيني في القرن الخامس عشر ، وهي مدونة لم تلتفت اليها الأنظار لأول مرة الا في ١٨٩٥ . فان ذلك الرجل البندقي ظل يخط نوعا من المفكرة التي تحوى الأخيار التي كانت ترد الى البندقية حول أروع أحداث الزمان . وكان يسجل الاخبار في أية صورة استطاع الحصول عليها ، وعلى هذا النحو أيضا أدخل فيها عددا من الرسائل التي أرسلها بانكرازيو جيوستينياني ، وهو تاجر من البندقية يعيش في مدينة بروج ، الى والده ماركو في ١٤٢٩ ، و١٤٣٠ فضلا عن رسائل وردت من شخص آخر من أبناء البندقية يقيم في أفينيون . وهذه الرسائل لا تسترعى الأنظار من أجل دقتها في التفاصيل الواقعية بقدر ما هي كذلك من أجل تصويرها ، للطريقة التي تهيا بها لشخص جان أن يتشكل من يوم ليوم في عقل أنسان محايد مكونا سيرة

حياتها • ذلك أن جيوسنتيانى وهو ايطالى وتاجر يعيش بالأراضي البرجندية ، لا يمكن أن يتمهم بالتهور فى ميله والتسرع فى المبادرة بالاعتقاد فى معجزة العذراء • وتقاريره المتعلقة بجان تبدأ بذكر عابر يجيء فى نهاية بيان مفصل عن رفع الحصار عن أورليان ، كتب حوالى منتصف مايو ١٤٢٩ : « كثر الحديث فى الأسبوعين الأخيرين حول التنبؤات الكثيرة التى ظهرت فى باريس ، وأشياء أخرى تنطوى فى جملتها على الوعد بالخير والنجاح العظيم لولى العهد ( الدوفين ) ••• وقابلها كثير من الناس بطائفة من أسخف الفككات وأشدّها هدرا ، وخاصة ما ظهر من تلك الأعاجيب عن إحدى البنات ، وهى راعية من اللورين • » (٢) ذلك أن بعض من فى برجنديا من التجار كتبوا اليه حول ذلك الموضوع • وهو ملم بالمعالم العامة لنشاطاتها فى شينون • وهو يتقل أن أحد الاشخاص الذين كتبوا اليه عنها قال : « ان هذا أمر يكاد يورثنى الجنون • » ويبدو الأمر كله بعيد التصديق ، ومع ذلك ••• فانه فى اشارته التالية المؤرخة فى التاسع من ٩ يولية ، (٣) لم يدع الا بارقة واحدة من الشك حيث قال : « ان هذه أمور عجيبة جدا ان تكن حقيقية ، ويظهر لى أنها كذلك ••• اننى اومن أن قدرة الله عظيمة ••• » ثم يعود فيقدم الأسانيد فى رسالتيه التاليتين المؤرختين ٢٠ نوفمبر ١٤٢٩ والرابع من يناير ١٤٣٠ ، ومنهما يتجلى أنه يعرف رأى حنا دى جيرسون فى جان دارك ، وهو الرأى المملوء بالخطر المقترن بالفهم ( وسأعود اليه فيما بعد ) ويشركه فيه : « صدق من الأمر ما شئت : اذ المقول أن العذراء تفعل هذه الأمور جميعا وألّا أخرى غيرها من الأعاجيب ، وهى أشياء لو صححت ، لكان فاعلها هو الله • وهو شيء عجيب جدا فى أيامنا هذه • » وكتب آخر كلمة له عنها فى ٢٤ نوفمبر ١٤٣٠ وقد أرسلت الفتاة La poncea الى ملك انجلترا فى روان (٤) ؛ وحصل يوحنا دى لوكسمبرج على عشرة آلاف كرون فى مقابلها • « أما ما سيحدث لها بعد ذلك فثىء فى طى المجهول ، ولكن يخشى أن يتركوها تموت ، والحق ان هذه الأشياء عجيبة وعظيمة • »

ولئن حصلنا من أخبار موروسينى على تقرير عن مناشط جان فى صورة ساذجة فجّة ، فان صورة أخرى ذات لون أدبى تطورت أيضا ، فى الشهور الأولى ذاتها • فعلى حين أن بعض الناس الذين رأوها اقتصرُوا على مجرد تدوين انطباعاتهم عن العذراء ، كما فعل ذلك الاخوة دى لافال فى رسالة بعثوا بها الى أمهم ، فان غيرهم يتخذ من الحديث العجيب وسيلة لاختبار أسلوهم وذكايتهم ، مثلما يفعل صحفى حديثنا ازاء أبطال الرياضة والموسيقين • ومن هؤلاء الأخيرين برسيغال دى بولانفيليه ، وهو

تشريفاتي شارول السابع ومستشاره ، فى رسالة لاتينية بعث بها الى فيليبيو ماريا فسكونتى مؤرخة فى الحادى والعشرين من يونية ١٤٢٩ . فاما الثانى فكاتب مجهول ، يظن أنه آلان شارتييه فى رسالة مماثلة لتلك بعث بها الى أمير مجهول بعد ذلك بشهر . وقد يتوقع المرء أن يكون مصدر الالهام للشكل الذى صاغ فيه هؤلاء المؤلفون صورة جان دارك ، المفاهيم والمعاني الفروسية التى تسلطت بشدة على العقول فى ذلك الزمان . ولكن ذلك لم يحدث . فانهما راحا يوشيان بالتفاصيل الاعجازية المحكمة نموذجاً على طريقة المذهب الانسانى وعلى نسق سير القديسين بقصد الحلية مع اضافة قدر كبير من البيان ، بحيث صار واجبا - بصورة عجيبة جدا - أن تعد تلك المصادر الأصلية والأولية - أبعدا عن الاعتماد والثقة .

وهناك شخصيتان من أرفع من أنجبت فرنسا من عقلية متنازة مفكرة ومن التقت أفكارهما فى موضوعات رفيعة بميدان آخر قبل ذلك بزمان مديد ، وقد كرس كل منهما عمله الأخير الذى كتبه قبيل وفاته - لمناسط جان دارك . فان حنادى جيرسون كتب كتابه الموسوم « تأملات فى حقيقة العذراء Considerations on the fact of the Maid » فى الرابع عشر من مايو ١٤٢٩ ، ومات بعد ذلك بشهرين . كما أن كريستين دى بيزان ، وهى تقضى أيام شيخوختها فى عزلة كتبت فى اليوم الحادى والثلاثين من يولية ١٤٢٩ عملها المسمى « المكتوب ditie » وهو فى واحد وستين مقطعة ، وهى القصيدة الأخيرة المعروفة عنها ، وتصف الى حد ما بأنها عمل كافه وكليل ، ولكنه مشحون بالايمان المطلق برسالة الفتاة الصدراء . أما جيرسون وهو السيكولوجى الحذر الذى ألف قبل ذلك رسالة طويلة عن وسيلة التمييز بين الرؤى الصادقة والكاذبة ، وأبدي أنه لا يخشى شيئا قدر خشيته من أن تنصر جميع أنواع الخرافات الكاذبة والرخيصة ، - فانه يكتب عن جان دارك فى قدر معين من التحفظ وقلبه يفيض بما يلا قلبه من عطف على هذه المسألة التى أثارت العالم كله . والواقع أن أهم الحجج التى دفعته الى وضع ثقته فى قدسية رسالة جان تتطابق تطابقا تاما مع الصورة التى صورها لها شو ، ذلك أن ما حدث فعلا من أن دعوتها استطاعت تحريك مستشارى الملك والقواد الى مهاجمة العدو ، كان له وزن ضخم عند جيرسون ، وهو استنتاج صائب . وهو يرى أيضا أن من جلائم أصالة رسالة جان ، أنها هى والقواد الذين يتبعونها لا ينبذون طرائق البشر فى الحذر - على الرغم من الأمن الالهى . وهو يحس فيها حقيقة واقعة وهى أن فكرتها معقولة وأن معقوليتها تنم عن قوة مكيئة والهام . وانه ليواصل حديثه قائلا : وحتى لو فرض أن فيها الشيء الكثير

من الأمور الطبيعية ، إلا أنها مع ذلك يمكن أن تكون معجزة ، وهو يستدل على ذلك أن في المعجزات القديمة التي تشهد بها الكتب المقدسة ، ما يشير إلى أن معجزات دييورة وجوديت ، « كان يمازجها على الدوام شيء طبيعى . » ثم يحذرنا جيرسون بحرص « وبعد المعجزة الأولى لا يمضى كل شيء دائما على النحو الذى يتوقعه الناس . ومن ثم ، فحتى لو حدث أن خيبت الظروف توقعات العذراء وتوقعاتنا - وحاشاى أن آتمنى ذلك - لم يجوز لنا أن نستنتج ، أن كل ما حدث كان من صنع روح شريرة ، أو على كل حال لم يكن من صنع الله . »

وقد أثبتت الحوادث أن الآراء التي كان يصل إليها أى متصرف من رجال الكنيسة كانت أميل إلى التردد ، فى كل حالة لا يدور الموضوع فيها حول حب الوطن والاخلاص لفرنسا ، كما هو الشأن مع جيرسون . فهناك مثلا ، استنتاج هندريك فان جوركم ، وهو مدير إحدى المدارس اللاتينية بمدينة كولن ، وهندريك فان جوركم هذا قد أشار إليه هوجو جروشيوس فى المقدمة التى مهد بها لكتاب « De iure belli ac pacis » عن شرعية الحرب والسلام ، وذكر أنه أحد أسلافه فى العمل بأنيا قوله على كراسية دينية عن « الحرب المشروعة De iusto bello » ، (٥) . ولكنه عندما عاد فى يولية ١٤٢٩ فوضع جنبا إلى جنب ما للعذراء وما عليها من القضايا Propositiones لم يدر بخلده قط أن حربها أيضا يمكن أن يشار إليها باعتبارها حربا عادلة . غير أن اعتراضه الجاد على أصالة رسالة جان السماوية هو أنه فى هذا اللون من الحقب المسيحى المبارك ، لا يبدو محتملا أن تكون رسالة روحية تهدف إلى تزكية أمر دينوى بحث مثل قضية الفرنسيسين ضد انجلترا صادرة من الله جل شأنه . فان كان كل شيء يمضى على سجيته الطبيعية فيما يتعلق برسالة جان السماوية ، فإنها لابد اذن أن تكون مقدسة قديمة غير عادية . فاما أن يرتدى مخلوق قدسى مثلها لباس محارب دينوى - فأمر لشد ما بعد عن كل لياقة ؛ ان جوديث واستر لم تغفلا ذلك . وعلى هذا النحو كان الأمر كله يناقش بكامل الصور المنطقية والواقعية البحتة على قلم ذلك المعلم الهولندى الطيب هندريك فان جوركم .

وهل كان رئيس أساقفة ريمس ريجنولت دى شارتر يؤمن حقا برسالة جان السماوية ؟ الواقع أنه كان يرى بعد أن نادى بالصلح عن طريق التقارب والوفاق مع دوق برجنديا ، أن كل شيء أرادت انجازه بعد اتمام التتويج فى ريمس كان يتنافى وما ينبغي عمله . فما كادت تقع أسيرة بائدى البرجنديين فى كومبياني Compiègne فى الثالث والعشرين

من مايو ١٤٣٠ ، حتى تخلى عنها . أجل انه لم ينكرها انكارا تاما ، ولكن ما صنعه فعلا كان أسوأ : فانه قذفها بأول حجر . كتب رسالة الى سكان ريمس (٦) قائلا : انها غلطتها وقد استحققت عليها الجزاء الذى حل بها . فانها أثبت أن تصفى الى النصيحة ، وفعلت كل شيء حسب هواها . وقد أذن الله بالقبض على العذراء بسبب كبرياتها والثياب الثمينة التى ارتدتها ، ولأنها لم تتبع أوامره تعالى بل انسأقت وراء ارادتها .

وعن هذه التتفة الصغيرة من المعلومات صاغ شو فى مشهده الخامس ، شخصية رئيس الأساقفة مصورا اياه تصويرا يتمشى الى حد لا بأس به مع المأثور التاريخي . ومن أسف أن رباطة جاش جان دارك التى لا تدفع قد فسرت على أنها كبرياء وعناد : ولعل تلك النقطة أفجع ما فى تاريخها من نقاط . فان اتباعها أنفسهم لم يستطيعوا صبرا على شجاعته الرفيعة .

أم أن حقيقة الأمر فعلا وكما يريد شو أن يصوره ، هو أن جان دارك لقيت حتفها المحتوم فسمحت بين الكنيسة والقانون الرسمى بوصفها نذيرا مكن القوة لا يطاق : - يدعو الى حرية جديدة للفرد وقوة جديدة للمجتمع ؟ ان برنارد شو ليريدنا ألا نعد محاكمتها الا فى صورة الدفاع الضرورى الذى نهض به عصرها ناثرا على الخطر المجهول الذى أراد أن يدمر ذلك العصر .

ولا ريب أن أشد ناحية فى عمل شو أصالة واستشارة للأنفس ، قيامه برد المكانة والاعتبار الى حد ما الى قضاة جان دارك ، فلو أن هذا الجدل الدرامى استخدم فى حالة أى موضوع آخر ، مثل قيصر أو حتى نابليون ، لبادرنا الى الإذعان لمثل هذا الرأى فى هذه المسألة دون أن تزعجنا الموانع التاريخية . ان شو يريد منا منذ الساعة ألا نعتبر المحاكمة خطة جهنمية للقضاء على جان دارك وعدما غلطة منطقية على حسن النية ومستوجبة للأسف - وهو أمر يبدو بالغ المنطق قريب الفهم بالغ الرضاة للأنفس بالما فى تاريخيته . ولاشك عندى أن العديد الذى لا حصر له من الناس فى أرجاء العالم قاطبة الذين سيحملون فى مخيلتهم لعدة سنوات مقبلة خيال جان دارك على الصورة التى طبعها شو لديهم ، لابد أنهم سيقومون بهذا التصحيح لرأيهم الأول : فان بيير كوشون لم يكن قاضيا مرشيا ولا غير فزيه ، وانما هو رجل محترم وشريف نسبيا لم يدخر وسعا فى انقاذ العذراء . وعلى الرغم من ذلك ، فأنى أعتقد أن هناك فى هذه المسألة قوما كثيرين ليسوا فى العادة ممن يهتمون قبل كل شيء بالمجرى التاريخي

للأحداث ، بل يركزون المتعة والاحتمام على ما للفسان من قوة ابتداء تخيلية - وهم لا بد متسائلون : هل رأى شو هنا صحيح .

ان في الامكان اضافة نقاط كثيرة في صالحه بغير كثير من الضجيج . فان ما حدث في محاكمة الادانة الأولى المعقودة في ١٤٣١ من اجراءات ، انما هي من كثير من الأوجه أصبح وأدعى الى الثقة من اجراءات محاكمة رد الاعتبار التي أجريت في ١٤٥٦ . والواقع كما لاحظ شو بضحكة ساخرة ، ان القضاة الذين انعقدت محكمتهم في روان ، والذين عادوا بعد اعدادات طويلة فقصوا أكثر من ثلاثة أشهر من وقتهم في محاكمتها الفعلية ، نظروا الى مهمتهم نظرة عفرطة الجدية بالموازنة الى الاجراءات المتسعة التي نستطيع تذكرها عن الحرب العظمى وما تم فيها من محاكمات . فهل هذا مما يمكن في الوقت ذاته اعتباره دليلا على تجرد من التحيز ؟

وظل شو يقتصر الرأي القائل بأن كوشون كان يخدم قضية الانجليز ، وأن المحاكمة تمت تحت الضغط ، وما زال بذلك الرأي حتى أرجعه الى خطيئة قائمة أصلا في المذهب الرومانتيكي . وتتلخص تلك الخطيئة في التالي : - ان جان دارك فيما تقول العاطفة الرومانتيكية طاهرة مبرأة من كل وصمة ، فلا بد اذن أن يكون قضائها من الأوغاد . ولذا راح شو - وبحق ما فعل - يندد بهذه « المقابلة » التافهة . ولكن ما الرأي اذن ؟ أنه حتى أشد أنواع البحث التاريخي جدية لم تسفر الا عن نتيجة واحدة هي تجريح القضاة . أجل ان ما استيخدم من ألوان الضغط عليهم كثيرا ما يولغ فيه . فقد ادعى بعضهم دون أى أساس من سند أن الاجراءات زيفت . بيد أن المحاكمة جرت في المجرى الصحيح . وبرغم ذلك ، فإن بيير شامبيون بعد اعترافه بهذا كله ، وهو أدري من كل الناس بفرنسا في القرن الخامس عشر ، يشير اليها بأنها « آية لطيفة من التحزب غلفت في مظهر أشد الاجراءات سلامة ، لذا فهي تبقى في نظره « قذيفة » ، ومن قبله بدت في هذا الثوب نفسه لهائوته . وكثيرا ما لالف غيرها من المؤرخين .

ولو أنا راجعنا بدقة ما كتبه شو عن اجراءات المحاكمة من اولها لآخرها ، لحصلنا فضلا على انطباع من الرقة النسبية ، ومن الرغبة الجدية في الابقاء على جان دارك وانقاذها . ولكن شو ، الذي اقام رأيه على هذه الانطباع ، أصبح هو الفر الذى وقع في خديعة القضاة أنفسهم . وقد قامت تفاصيل المحاكمة وما اتصفت به من اعتدال على أساس من صف سياسي هو الحيولة جهد الطاقة دون جعل ادانة جان دارك موضع أى ذم أو استنكار . وحتى كثرة عدد القضاة كثرة غير مالوفة ، تعد في حد

ذاتها مثارا للريبة والتهمة ، بدل ان تثبت وجود عدالة جادة حية الضمير . فوجودهم بهذه الكثرة يدفع المحاكمة بانها مسألة سياسية وانها اهتمام متممسة « بقضية ذات أهمية خاصة Cause célèbre » . فان كوشون قال حتى قبل بداية المحاكمة « ان المقصود منها هو إعطاؤها محاكمة ممتازة ... » وفي أثناء مداوالت القضاء فيما اذا كان من الواجب استخدام التعذيب أو عدم استخدامه ، أجاب أحدهم بالنفى ، لأن ذلك « قد يجلب سوء السمعة لمحاكمة أديرت حتى الآن بمثل هذه الجودة ... » . كما أن جميع ما نطقوا به من النصح الرقيق والعطف على طبعها المخشوشين يمكن أيضا تفسيرهما بأنهما تلمظ مصطنع . ولعل شو قد فاتته التنبيه الى أن الكلمات التي كانت تستخدم عند نقل متهم من المحكمة الكنسية الى الذراع العلماني ، « مع التماس معاملتها بالرفقة » ، ان هي الا عبارة رسمية مألوفة لا يتوقع معها أي انسان أنها ستؤدى الى شيء آخر عدا المحرقة .

اما فيما يتعلق بأسقف بوفيه ، فان شو استطاع الرجوع الى المصادر الأصلية في أكثر من نقطة واحدة في الصورة التي صورها لكوشون . واتهمه الانجليز بالتحيز لجان ، فأجابهم بقوله : « انكم كاذبون : فان على بحكم القانون أن التمس خلاص الجسم والروح لجان هذه ... » ، وعندي أن الاتهام العام في كل من المدونات التاريخية المعاصرة والشهادات التي أدليت في محاكمة رد الاعتيار : من أن الكراهية والتأمر السياسي هما أسباب ما حدث في ١٤٣١ من صنيح ، لا يمكن اعتباره أساسا كافيا لدفع كوشون بعدم العدالة في القضاء ، وإن وجدت أشياء كثيرة جدا تدنيه . على أنه حتى سوابقه في خدمة إنجلترا وبرجنديا لا تثبت أنه خرج عن واجبه في روان ، وعلى الرغم من ذلك ، فان من بين الشهادات التي قيلت في ١٤٥٦ ، شهادة من العسير جدا نفيها باعتبارها غير ذات أساس ، وهي تكاد تكون كافية لادانة كوشون وإبطال رأى شو . وقد أدلى بها عبارات تكاد تكون متطابقة كل من الأخ ايسامبار دي لا بيري والأخ مارتن لادفينو . فقد حدث عندما ذهب القضاء ليروا بأنفسهم ، أن جان دارك عادت بعد سحبها أقوالها فارتدت ثياب الرجال مرة ثانية ، واضطروا نتيجة لهذا الى الحكم عليها بأنها زنديقة ومردة ، أن سمع أسقف بوفيه عند مفادته السجينة ، وهو يخاطب وارويك من بين عدد من الانجليز قائلا بصوت رنان والضحك على شفتيه « ... ودعا ، ودعا ، لقد انتهى الأمر ، فانشرحوا صدرا ، أو ما مائل هذا من كلمات » .

فاذا كان من العسير تاريخيا اثبات حسن نية كوشون ، واذا كان كثير من القضاة من صنائعه ، واذا كان الذين رفعوا أصواتهم فعلا ضد



قلة ، فليس شيء من ذلك كله يقصاد مع ذلك على الدلالة أن المحاكمة بأجمعها تنطوى على الخبث المطلق والتحيز المتعمد البات . ومع أنها سبئلت أسئلة مأكرة لم تحر عنها جواباً ، ومع أن الاستدلال قام على أساس المنطق الصورى والتحيز لجانب واحد ، فإن المسألة الحاسمة وهى هل استطاعت جان تطوير قوتها المذهلة نتيجة للكون الالهى أم الشيطانى - كانت مسألة خطيرة جداً ، مسألة لو فحص عنها على أساس مقوماتها الجوهرية ، لاثارت الشكوك تماماً بالنسبة لأية محكمة أخرى فى تلك الايام . فمن المفهوم جيداً أن القضاة الكنسيين الذين لم يسهموا فى الحماسة للقضية شارل السابع ، كانوا يرون ضم اسم جان الى عداد الاشخاص ذوى النفوس المضطربة والاعصاب المرحقة الذين أوقعوا فى العالم الفتى . « وإذا حدث يوماً حتى الآن أن الناس إما عرف عنهم من التهور كانوا أميل الى الاصفاء الى الصرافين منهم الى رعاة الكنيسة ومعلميها فقد قضى على الدين دون ريب . . . » وسيرى القارىء أن هذه الكلمات المتزعة من رسالة مرسلة من جامعة باريس الى البابا والامبراطور ومجمع الكرادلة ، هى الأساس لعبارات شو التى وضعها على قم كوشون فى المشهد الرابع . وقد استخدم قضائها القياس المنطقى بصورة سليمة حين فكروا فى أن : الوحي المنزل من الله يقود دائماً الى الطاعة . فاما جان فقد فرت من والديها وارتدت ملابس الرجال ، وكلاهما بيئة تشهد بالعقوق والعصيان ؛ ومن ثم فان وحيها ليس من لدن الله . ومن الناحية الاعتقادية ( الدوجماتية ) يعد من الصواب تماماً أنه لا يجوز لانسأن أن يؤمن بالرؤى والالهامات « بمثل القوة التى » آمن بها أن المسيح قد صلب . . . فلو أن جان قالت « يبدو لى » بديل قولها « أعلم بيقين » ، ما وجد رجل يدينها ، - وذلك ما قاله السيد جيهان لوهير الذى عرف بالمطف والميل اليها ، لجيوم مانشون . وهناك أيضاً رأى السيد جيهان باسيه حيث قال : ان رؤى مثل التى تراها جان غير بعيدة على الله ، ولكنها لم تؤيد تلك الرؤى بمعجزة ولا ببرهان من الكتب المقدسة ، ولذا يجب ألا تصدق . وهنا أيضاً كان الأمر منطقياً تماماً حسب القواعد الصورية للعقيدة .

فلو توفرت طريقة التصور الفكرى فى ذلك العصر لدى قاض محدث غير متحيز ، لاستطاع أن يصدق تماماً على النتائج التى استنتجت من مداولات ١٤٣١ . فان القضاة وصلوا الى نفس القرار الذى يصل اليه حتى فى أيامنا هذه أى قاض لا يؤمن بقضية جان . فقد أعلنوا أن رؤاها « خرافات محققة تصورتها عقلية بشرية أو هى رجس من عمل الشيطان » ، فهى لا تملك « القدر الكافى من العلامات التى تبرر لها أن تؤمن بتلك

الرؤى وتصدقها ، والواقع أن جيهان بوير استاذ اللاهوت ، حين جنح الى اعتبار الظاهرة « شيئاً لا ينطوى على أمر خارق للطبيعة ، بل يمكن من ناحية ارجاعها الى أسباب بدئية ، ومن ناحية أخرى الى الخيال والاختراع البشرى ... » ، لم يبعد عنه ذلك كثيراً عن تفسيرها بأنها أعراض مرضية . والفرق الرئيسى بين قضية ١٤٣١ وبعض المعاصرين من علماء النفس ، هو أنه بينما احتاج القضية الى عدة أشهر ، فإن علماء النفس ربما كانوا - لو أنهم فى مكانهم - أقرب الى الادلاء برأيهم فى مدى نصف ساعة على أقصى تقدير .

ولا شك أن منهاج قضية ١٤٣١ يعتبر منهاجاً علمياً بحثاً . وكتب التاريخ توجه اليهم فى العادة شيئاً من الثلب والتعير ( حتى من كتاب شامبيون نفسه ) بسبب القيمة التى علقوها على ألعاب الطفولة البريئة التى قامت بها جان فى شبابها بمدينة دوميرى ، الى جوار النبع وتحت شجرة الزان المسماة بشجرة الفيرى ، التى رقصوا حولها وعلقوا عليها طاقات الزهر . ولكنهم بسبب ذلك يتهمون ظلماً بالمكنر والعداء . بيد أنها كانت لديهم نقطة ذات بال . فلو أنه اتضح مما أدلت به جان من بيانات ، أن هناك حلقة اتصال بين ظهور « أصواتها » وبين العادات الوثنية المتركة حول الشجرة ، فإن الصفة الشيطانية لرؤاها تكاد تصل عندئذ الى حد الاثبات . ومن هنا جاءت الرغبة الشديدة فى معرفة : هل حادثتها القدسية كثرين والقديسة مرجريت يوماً ما تحت تلك الشجرة ؟

وهناك أخيراً مسألة رأى جان فى الكنيسة ورفضها الخضوع دون تحفظ لحكم « الكنيسة المكافحة للشر Church Militant فى الأرض » . وكم عاود القضية سؤالها مرة بعد الأخرى عما اذا كانت تريد ترك الفصل فى طبيعة أعمالها للكنيسة . وكم حاولوا أن يفسروا لها الفرق بين « الكنيسة السماوية المنتصرة Church Triumphant » - و « الكنيسة المكافحة للشر فى الأرض » . - بيد أنها لم تفهم . فانها تقول رداً على ذلك : « انى أرجعهم الى ربنا ، الذى يعثنى الى مولاتنا العذراء ، وإلى جميع من فى الفردوس من القديسين » . « وعبرت عن اعتقادها بأنهما واحد : ربنا والكنيسة ، وأن هذه الصعوبات ينبغى ألا تقام فى وجهها ، وتساءلت لماذا نقيم الصعوبات بينما الكل واحد » . ويقول مراجع حسابات محكمة الروتا ( وهى محكمة الكرسى البابوى الكاثوليكي ) وقد قام حوالى ١٤٥٤ أثناء بحث مسألة رد الاعتبار ، بدراسة دقيقة للبنود الاثني عشر التى استخرجت من اعترافاتها : انها فى بعض الأحيان فهمت أن قضائياتهم الكنيسة وانها فهمت أحياناً أخرى أن الكنيسة هى مجرد المبنى الذى

لا يسمح لها بالذهاب اليه للاستماع الى القداس . واجابة عن سؤالهم ، هل ترغب فى الخضوع ، جاء جوابها فى الجلسات مسجلا مرة بأنها ستخضع فقط للكنيسة فى الأعلى ، ومرة بعد ذلك أنها ستخضع للكنيسة المكافحة للشر فى الأرض ، « على شريطة ألا تأمرها بشيء مستحيل . . . » والحق ان المحكمة الكنسية فى ١٤٣١ كانت من وجهة النظر هذه تركز على ارض ثابتة بألفة الصلابة عندما اعتبرت مثل هذا الموقف معاديا لها بشدة . فقد وجب اذن أن يوضع حد للصراحة أو البساطة المقدسة . Sancta simplicitas .

على أن سوء سمعة قضية روان ليست بسبب القيمة الموضوعية لقراهم الذى أصدروه . فقد أمكنهم تبرير ذلك القرار ، باعتباره مسألة هامة فى حد ذاتها ، بالنسبة لاجساسات زمانهم وبالنسبة لضمائرهم . بل ان أشد هيئات الزمان العلمية هيبية وجلالا : وهى جامعة باريس ، قامت بأضخم دور فى المساعدة على اعداد الحكم ، وفى ايضاحه وتنويره وفى تغليفه بدثار سلطائها وسندها . ولذلك ينبغي أن تتحمل جامعة باريس من اثقال الذكريات نصيبا أكبر مما يحمله قضية روان . فلو فرض أن رئيس الجامعة الذى أدار مناقشات الجمعية العامة الوقورة لتلك الجامعة فى ٢٩ أبريل ١٤٣١ - وأعني به بطرس من جودا ، وهو قسيس من اترخت ولد بمدينة ليدن - كان رئيسا غير ذى وزن فان الجامعة أصدرت حكما منطقيا ومرا وعنيفا : لقد حكمت من مسافة بعيدة وبناء على الحقائق المجردة دون أن ترى ضحيتها .

على أن من بين من رأوها فعلا ، وهم قضية روان ، أكثر من واحد تنبه الى حد ما الى ما هى عليه من عظمة وطهارة وأظهر ميلا الى إصدار حكم أقرب الى صالحها . ولكن الأغلبية لم تستطع أن ترى فيها الا « حقا عنيذا وقساوة فى القلب » - والا « عقلا ماكرا ينزع نحو الشر ويخلو من سماحة الروح القدس » . وأنها مجردة من الفضيلة والتواضع على ما يفهمونها . فنصرفاتها فى نظريهم كلها كبرياء وخروج عن الطاعة . وقد زعموا أنهم انما يفتاقبون فى شخصها خطيئة إبليس Lucifer نفسه .

والآن ، هل يمكن أن الحكم الصادر من محكمة روان يعتبر بحق رد فعل « الكنيسة المكافحة للشر فى الأرض » ، على تلك الروح الجديدة ، روح الرأى الدينى الفردى الذى قدر له أن يهز تلك الكنيسة من أساسها بعد ذلك بأقل من قرن ؟ أو بمباراة أخرى ، هل هناك مبرر تاريخى لتلاعيب

شو بالنكتة فى كلمة « البروتستنتية » ؟ وما فيها فى أصل لفظ الكلمة الأوربى من معنى الاحتجاج ؟

لست ممن يعتقدون ذلك . ذلك أن البروتستنتية ذات مفهوم مركب . فهو مفهوم يفترض شيئا أضخم كثيرا من مجرد عناد جان الساذج وثورتها على « الكنيسة المكافحة فى الأرض » فى ثنايا فرط انشغال بالها المباشر حول مجد « كنيسة السماء المنتصرة » . أما مصطلح البروتستنتية فليس له من معنى إلا فيما يتعلق بالأشخاص الذين عادوا بعد دراسة واختبار المفهوم الكاثوليكي الكامل للكنيسة فى المصور الوسطى ، فنبذوه نبذا متعمدا . فلو لم تورط الظروف جان فى محاكمة تديرها الكنيسة ، لما ظهرت النقطة الضعيفة فى إيمانها على رموس الأشهاد . فهى لا تشهد ضد الكنيسة ولا تهاجمها متطوعة بإرادتها الحرة ، ولكن ضحكة كنسية ترغبها على أساس من الشكليات الصورية الى التعبير عن نفسها تعبيرا مستقيما تبدو فيه سمة الهرطقة . أما البروتستنتية الحق فلا يمكن أن تقوم إلا فى الجانب الآخر المقابل لمجموع نظام اللاهوت المدرسانى ( الاسكولانى ) بأسره . وظاهر أن إيمان جان المقترن بالجهل إنما يقع بأجمعه فى هذا الجانب من المسألة — أو خارجه . وليس بين روحها وبين روح هس أو ويكلييف أى شئ مشترك . فهى فى بساطتها القديسية كاثوليكية تماما كتلك العجوز ( الأسطورية ) التى حملت حزمة الحطب لاحتراق هس . أما البروتستنتية فهى أرهاص بالمذهب الإنسانى والتطور الفكرى ، وهى روح عصرية . وجان دارك من حيث عقيدتها يجتمع فيها المعنى الكامل للفظ « البدائى » . ولذا فإن ما يؤسف له أن يسمح العالم غير الكاثوليكي لسلطان شو كمؤلف بالتفجير به وجوه إلى حرمان الكنيسة الكاثوليكية من مجد أشد قديسيها مسا للقلوب .

وبحسبنا هذا القدر الذى نخصمه لاكتشاف وارويك حيث قال : « انى لأسمى هذا البروتستنتية ان وجب على أن أضع له اسما . . . » وينطبق نفس الشئ الى حد ما على الحركة المضادة التى ذهب إليها كوشون حيث زعم أنها « القومية » . غير أن شو هنا لا ينفرد بهذا الخطأ وحده . فان كثيرا من المؤلفين الفرنسيين قبله أعلنوا أن جان دارك تؤذن بمولد الوطنية الفرنسية . ومع ذلك فهو اتجاه صائب بمعنى ما معين . فان الحب العظيم لفرنسا بمجموعها مركزا فى شخص الملك ، أصبح شيئا شعوريا فى أثناء (وبسبب) الحرب الطويلة الأجل التى دارت مع النجلترا . على أنه حدث قبل جان بزمان طويل أن كان لتلك الوطنية شهيداؤها وأبطالها ، مثال ذلك ، أن لينجواه وهو ربان سفينة من آفيل ، التى به

في البحر في دوفر في ١٢٦٠ لأنه طلب إليه حلف يمين الولاء للملك إنجلترا نتيجة لقوله « انى فرنسى » . وقد شهد يوستاس ديشان بتلك الوطنية في عدد كبير من القصائد قبل أن تولى آلان شارتييه التعبير عن ذلك الحب الوطني بثلاثين سنة . بيد أن شو يعنى شيئاً آخر يتجاوز مجرد حب الوطن . فالتحول الذي يريد نسبته الى جان هو إبراز الملكية القومية بوصفها خصماً مناهضاً للفردية والتجزئة الاقطاعية ، وليس ذلك في فرنسا فقط ، بل وأيضاً في إنجلترا . ويعتقد وارويك أن لكل امرئ شأناً يغنيه *Tua res agitur* وهو لعمر الحق اعتقاد خاطيء خطأ تاماً . فان الملكية القومية بكل من فرنسا وإنجلترا ، كانت منذ البداية نفسها مدركة لما بين مركزها وبين الاقطاع من تناقض ، متنبهة الى واجبها الاسمى وحققها الاسمى . فاما إنجلترا فقد صارت للملكية فيها اليد العليا في ذلك الصراع منذ عهد وليام الفاتح ، وان تكرر المرة بعد المرة أن الأرستقراطية لم تفز ببعض المكاسب المؤقتة الا نتيجة للآزمات والشدائد . وأما فرنسا فأخذت الملكية تنحصر فيها على اللوردات الاقطاعيين انتصاراً وثباتاً وأكيداً . وبدأ الصراع قبل القرن الخامس عشر بزمان طويل - أى منذ عهد لويس السابع وفيليب أوغسطس في القرن الثاني عشر . وظهرت عناصر الدولة الحديثة في فرنسا في القرن الثالث عشر في عهد القديس لويس وفيليب الأشقر . وحدث في القرن الخامس عشر أن لويس الحادى عشر في كفاحه مع برجنديا وعصبة الصالح العام *League of Public Weal* وجهت كفته فيما لم يكن الا مجرد آخر أزمة خطيرة ، وأتم بذلك بنيانا احتاجت اقامته الى عدة قرون خلت . ثم جاءت جان دارك فاجتلبت روحاً وطنية جديدة ، ولكنها لم تجلب مفهوماً جديداً يتعلق بالدولة . وكان حبها لوطنها بدائياً كأيامها ، كان شيئاً ينتمى الى ما قبل العهد الاقطاعى لا الى العصر الحديث . وهي ترى - وليست في ذلك وحدها - أن قضية فرنسا ألتى توازر انما هي « معركة ملك فرنسا » . فهم حزب الملك ، وهم أتباعه الموالون المخلصون ؛ فهو سيدهم ومولاهم ، وفرنسا هي ميراثه ، الذي ينازعه فيه دخيل ظالماً وبغير حق . ومن ثم فان وطنية جان مكونة من أفكار بدائية تماماً . وهي في هذا أيضاً مثال البساطة السامية والشجاعة المطلقة . ونتيجة لهذه الخلل الرفيعة أمكن أن يكون لفكرتها عن الحب والتضحية سلطان حيوى أساسى على الفكرة العصرية عن الدولة ، وإن لم تكن هي خالقة تلك الفكرة . وذلك على حين أن ما أُلح اليه شو عن « القومية » التى وضعها على لسان كوشون ليس الا لمسة براقعة من توقعه فسكره .

هذه هي جان دارك - كموضوع لقضية تاريخية - وهي الصورة التي أرادها لها شو ، حيث جعلها معرضا تفسر فيه بعض طرائق معينة للتفكير ، وهو وضع يحتوى على عنصر مزعج • وعندى أنها فى إطار تفردا الفذ الذى لا يمكن انقاص شئ منه - لا يتأتى فهمها الا بواسطة احساس من الاعجاب المقترن بالمعطف • فهي لا تسمح بأن تتخذ وسيلة لتوضيح تيارات زمانها ومفاهيمه • إذ أن شخصيتها تجتذب اليها الانتباه كاملا بمجرد أن يلمس المرء تاريخها • فهي من شخصيات التاريخ القليلة الذين لا يمكن أن يكونوا الا فى الذروة بين القادة ، والذين لا يمكن أن يكونوا أتباعا ، والذين هم « غاية » دائما وليسوا البتة وسيلة • وهذا - ان جاز لى أن أختتم هذه الملاحظات الهامشية بكلمة اعتذار شخصى ، هو أيضا السبب فى أنه لا تكاد توجد اشارة اليها فى العمل الذى كتبتة منذ بضعة أعوام حول الحياة فى فرنسا والأراضى المنخفضة فى اثناء القرن الخامس عشر • وقد اعتبر اغفالها غلطة منى • بيد أنى حذفها عن روية متعمدة • فأنى عرفت مقدما أن جان دارك لابد أن كانت تخرج الكتاب الذى تمثلت صورته فى ذهنى ، عن كل توازن • فالذى منعى من ادخالها فيه هو احساس بالانسجام - يجتمع الى تواضع هائل ينطوى على التوقير الكريم •

الباب  
الثالث

مسألة عصر النرجعة







### مسألة عصر النهضة (\*)

- ١ -

كلما زنت كلمة « عصر النهضة » أطافت بخلد الحالم بمنصرم الجمال  
أخيلة من أرجوان وتبر . هنا يسبح عالم بهيج في لطيف الصفاء ، وتتردد  
فيه أنغام طنانة . ويتحرك الناس في أرجائه تحفهم الرشاقة والجلال ،  
لا تكدر صفوهم محن الزمان ولا اشارات الأبدية . فكل شيء فيها ناضج  
سائق دافق الحيوية والنماء .

ويسأل السائل : إن فسر قولك هذا بتفصيل أوفى . ويتمتم الحالم  
متلججا : إن « عصر النهضة » عصر إيجابي كله ، كما أن الأنغام التي  
تتردد أصداؤها فيه أنغام مريحة وقوية مما ينسب في الموسيقى الى مقام  
« مي » من سلم الديوان الكبير . ويتقسم السائل . وعندئذ يستعرض  
الحالم أمام ذاكرته كل ما تعلم من أشياء قيل له إنها تحدد الظاهرة  
التاريخية التي نسميها « بعصر النهضة » : - لمد امتدادها الزمني ،  
وأهميتها كعامل في تطور الحضارة ، وأسبابها وطابعها - ثم يمضي في  
شيء من ادعاء الرصانة وقد فرضت المصطلحات نفسها عليه ، فيهدف  
بالصلاة الربانية ودستور الايمان . « وعصر النهضة » هو أنيجاس الفردية،  
واستيقاظ الحافز الى الجمال وانتصار النزعة الدنيوية والمتعة بالحياة  
Joie de vivre وتمكن العقل من غزو الحقيقة الدنيوية ، وحياء  
روح وثنية من الحمية للحياة ، وتطور الشعور بالشخصية في علاقاتها  
الطبيعية بالعالم . ولعل قلب الحالم قد شرع يندق وهو يتحدث ، كأنما  
يتلو دستور الايمان (\*\*) الخاص بحياته . أم تراه يبدو كمن شمر فعلا عن  
ساعد الجند ؟

---

(\*) نشرت الترجمة من الأصل الهولندي في Verzamelde werken مج ٤ من

٢٢١ - ٢٧٥ .

(\*\*) وهو المسمى أيضا بالملة الربانية عند المسيحيين . ( المترجم ) .

ويأبى السائل أن ينتهى . فما هى أسماء ذلك الحشد من الشخصيات التى تمر أمامك حين أنطق بلفظة « عصر النهضة » ؟ تختلف فى حسنا كل اجابة عن الأخرى ، كانما نحن واقفون عند أول معاقل بابل . يقول أحدهم ، انى لأرى ميشيل أنجلو مضطبا محنقا ووحيداً منعزلاً . ويقول آخر ، وانى لأرى بوتيتشلى (\*) مسترخياً ورقيقاً . وهل هذان هما رافاييل وأريوستو أو دورر ورابليه ؟ كلا بل هو رونسار (\*\*\*) ، بل هو هوغت . بل ان منهم من يرى القديس فرانسيس فى الصدارة حادياً ، ويرى جان فان إيك فى وسط الموكب . وهناك من يقول : انى أرى مائدة وكتاباً مجلداً وبرجاً للكنيسة . ذلك أنه يفهم كلمة عصر النهضة فى معناها الأضيق الذى يصورها فى صورة مصطلح أسلوبى Stylistic بدل رؤيته اياها بالمعنى العريض لها كفكرة ثقافية .

ويتسهم السائل مرة ثانية ويصعد إلينا بصره فى شيء من الحُبث ويقول : ان « عصر نهضتكم » انما هو كالبرمائى المسمى بروتوسى بنصه وفصه . فأنتم فى خلاف حول كل مسألة تمسه من قريب أو بعيد : فمتى ابتدا ومتى انتهى ؟ وهل الثقافة الكلاسيكية أحد أسبابه أم هى مجرد ظاهرة مرافقة له ؟ وهل يستطيع المرء أن يفصل بين « عصر النهضة » والحركة الانسانية أم لا يستطيع ؟ ان المفهوم الذى يمثله لفظ « عصر النهضة » لم يتحدد لا من حيث الزمان ولا المدى ولا المحتوى ولا الدلالة . فهو يكابد العناء مما به من إبهام ونقص وقيام على الصدفة ، ومع ذلك فهو فى الحين نفسه تخطيط خطر ونظري غير عملى . حتى ليوشك أن يصبح مصطلحاً غير قابل للاستخدام .

هنالك تتقدم جوقة كورس الحالمين وتحتاج بقولها : بالله عليك لا تحرمننا من « عصر النهضة » ! فنحن لا نستطيع الاستغناء عنه ، لأنه قد أصبح بالنسبة لنا تعبيراً عن موقف نحو الحياة : ونحن انما نريد أن نعيش فيه ومنه اذا شئنا . وهذه الكلمة « عصر النهضة » ليست ملكاً لك : وانما هى فكرة عن الحياة ، وهى العصا والصولجان للبشرية أجمع ، وليست فحسب مصطلحاً تقنياً للمؤرخين وحدهم .

(\*) بوتيتشلى : ( ١٤٤٤ - ١٥١٠ ) رسام فلورنسى تحت رعاية آل مديشى ، اهتم بالميثولوجيا الكلاسيكية . ( المترجم ) .

(\*\*) رونسار ( ١٥٢٤ - ١٥٨٥ ) شاعر فرنسى ، نشأ خلفاً بيلاط دوق أورليان . ( المترجم ) .

ومن ثم - يقول السائل : فهي ليست ملكي اذن ؟ الست أنا من علمكم ذلك المصطلح ؟ اليست الدراسة المجلة الدؤوب للتاريخ الثقافي هي التي طورت وحددت المفهوم المسمى «عصر النهضة» وخططت معاملة ؟ ومع أنه قد وقع الآن في أيدي جيل هيجي متبربر ينكر تبعية ذلك المفهوم الى علم التاريخ ، فليس من حق أحد عدا المؤرخ وحده أن يستخدم هذا المصطلح ، على أن يكون استخدامه اياه عندئذ على الطريقة التي يستحقها : أي باعتباره لصيقة تلصق على زجاجات التاريخ ساعة حفظه فيها ، وليس في أي غرض آخر أكثر من ذلك .

على أن السائل يجانبه الصواب في هذا . اذ ليس مصطلح «عصر النهضة» بالتسمية العلمية في الأصل . كما أن تطور مفهوم «عصر النهضة» من أوضح الأمثلة على ضالة حظ علم التاريخ من الاستقلال ، أي من العلاقة التي هي في الوقت نفسه نقطة الضعف فيه ومناط المجد : وهي رابطته التي لا تنفصم بالحياة المعاصرة . ومن ثم فإن مشكلة «عصر النهضة» - وهي مسألة ماذا كانت النهضة وعصرها - مشكلة لا يمكن فصلها عن تطور المصطلح الدال عليها (١) .

والفكرة الداهية الى حدوث مولد جديد أو انبعاث للثقافة الفكرية ، انتعش بفضلها العالم من حال العقم والجذب بل التعفن والانحلال في وقت ما ، فكرة تجمع بين القدم الشديد والجدّة النسبية : هي قديمة في قيمتها الذاتية subjective كفكرة ثقافية ، وهي جديدة من حيث صفتها باعتبارها مفهوما علميا له رنين موضوعي Objective .

والعصر الذي نشير اليه باسم «عصر النهضة» وبخاصة النصف الأول من القرن السادس عشر قد أحس هو نفسه أنه ولد من جديد بين أحضان الحضارة ، وأنه قد عاد الى المنابع الصافية للمعرفة والجمال ، وأنه يملك بيمينه المعايير الثابتة للحكمة والفن . ورغم ذلك فإن معنى الميلاد الجديد أوشك من حيث تعبيره المباشر أن يقتصر تطبيقه على الثقافة الأدبية ، وهي ذلك الحقل العريض للدراسات والشعر الذي يغطي مصطلح «الأدب الجيد أو الرفيع bonae literae» . . . وإن رابليه ليتحدث عن «استرجاع» الأدب الرفيع «bonnes lettres» . على اعتبار ذلك حقيقة معروفة للناس عامة لا سبيل الى الجدال فيها (٢) . ونظر بمضمهم الى ذلك الانبعاث بوصفه العمل الجليل الذي قام به الأمراء حين بسطوا رعايتهم على الفنون والآداب . ففي (١٥٥٩) كتب جاك أميويه الى هنري

الثاني فى اهداء ترجمته لبلوتارك ( التى زودت مونتيني (\*) Montaigne وشيكسبير بمعين ضخم من المادة ) : « اليك يزجى الثناء لابلك بصورة مجيدة قد توجت وأتممت العمل الذى بدأه الملك الراحل العظيم فرانسوا والدك ، قصدا منه الى إعادة ميلاد الآداب الرفيعة وازدهارها فى أرجاء هذه المملكة النبيلة (٣) » . وثمة آخرون يتبينون فى هذا « الإحياء » روح أسلافهم العظماء . اذ ينسب الى ارازموس فى مقدمته لاحدى طبعات كتابه Adagia انه صاحب الفضل فى أنه أوشك أن يكون « أول من اعترى بالآداب التى أخذت تولد عند ذلك من جديد renaescentes bonas Literas والمتنبئة من كالح دياجير التجرب . المديد . . . (٤) » .

وقبل ذلك بما يقارب القرن تحدث الكتاب فى ايطاليا بكبرياء وسعادة عن المولد الجديد للحضارة النبيلة ، مدخلين أيضا بنوع خاص فنون التصوير فى ذلك المولد الجديد . وكتب لورنزواللا فى مقدمة كتابه « اللغة اللاتينية الرشيقية *Elegantiae Linguae Latinal* » . وهى مقدمة سميت بنشور المذهب الانسانى - وعد فيها بالآلا يصدر اى حكم على أساس الطريقة التى حدث بها أى شىء .

« ان تلك الفنون التى هى وثيقة القربى من الفنون الحرة ، وأعنى بها التصوير والنحت والعمارة قد أصيبت فى البسادية بالانحلال المديد الكبير ، وكادت أن تهلك مع الآداب نفسها ، وأنها توقظ الآن وتبعث من جديد ، وان هناك ازدهارا بالفا بين המתازين من الفنانين وأرباب الأدب . فما أسعدها من أزمنة هذه التى نعيش فيها والتى لو أننا بذلنا محاولة أكثر قليلا ، فانى على يقين من أن لغة زوما ستتمو سريعا بصورة يانعة أكثر من المدينة نفسها ، وسترجع معها العلوم كلها » (٥) . . .

ولم يكن على القوم آنئذ الا أن يستعبروا من العصور القديمة لفظة « الانسانين Humanists » للدلالة على المناوسين الجدد للدراسات المجدة الشباب ، ألم يتحدث شيشرون نفسه عن الدراسات الانسانية والأدبية (٦) *Studia humanitatis et literarum* .

(\*) مونتيني ( ١٥٣٣ - ١٥٩٢ ) أديب فرنسى وفيلسوف مشكك . محمد مقالناه نموذجاً لأدب المقالة فى تاريخ الآداب كلها . ( المترجم ) .

وكان الإيطالي الذي يعيش حوالى ١٥٠٠ بعد زمانه ووطنه متأثرين بمتبه بينهما الى حياة جديدة بعد انحطاط وانحلال • ويختم ما كيا فالى رسالته فى فن الحرب Dell'arte della guerra بنصيحة الى الشباب الا يياس، لأن هذا الاقليم يبدو كأنما هو منشغل بكلتيه باعادة الحياة Risuscitare مرة ثانية الى الأشياء الميتة ، كما يتجلى من الكمال والاتقان الذى يرفع اليه الشعر والتصوير والكتابة • • (٧)

فما الذى كان القوم يعدونه سببا لهذا الانتعاش الكبير ؟ انه ليس تقليد اليونان والرومان بوصفهم كذلك • وذلك أن احساس القرن السادس عشر باعادة الميلاد كان بالغ التصميم فى صفته وبالغ القوة فى محتواه الخلقى والجمالى ، بحيث استحال على مفكرى ذلك الزمان وضع الظاهرة أمام أنفسهم فى صورة مسألة من مسائل فقه اللغة • ان العودة الى الأصول والمصادر ، وارواء الظلمة من صافى يتابع الحكمة والجمال - اما هما النغمة الأساسية لمعنى الميلاد الجديد • فاذا تضمن ذلك المعنى أيضا الحماسة الجديدة للأدب الكلاسيكى والمطابقة بين الأزمنة العصرية والزمان القديم الخالى ، فما ذلك الا لأن الكتاب الكلاسيكيين أنفسهم يبدون كأنما يملكون فى آفاق المعرفة ذلك الصفاء وتلك الأصالة ، وهما المعياران البسيطان للجمال والفضيلة •

ويعد جيورجيو فاسارى ( ١٥١١ - ١٥٧٤ ) الذى اشتهر بكتابه تراجم المصورين أول من نظر بوضوح الى حدث الميلاد الجديد باعتباره حقيقة تاريخية جرت فى وقت معين من الماضى ، وهو الذى تم على يديه فى الوقت نفسه اشتقاق الصورة الإيطالية المعادلة لكلمة Renaissance أى عصر النهضة من الكلمة اللاتينية Renasci ، مطبقا للفظ بوجه خاص على أحياء الفنون (وبذلك اتخذها مفهوما فى تاريخ الفنون) • ومنذ تلك الساعة أصبحت كلمة Rinascita تعتبر لديه المصطلح المعيارى الدال على الحقيقة الكبيرة فى تاريخ الفن الحديث • فنصب نفسه للقيام بهمة « كتابة حيوات ووصف أعمال وإبراز متنوع العلاقات بين أولئك الذين نهضوا ، وقد باد الفن ، فبدوا أولا باعادة الحياة اليه Risuscitate ثم أعقبوا ذلك بدفعه رويدا رويدا الى تلك الدرجة من الجمال والجلال التى نراه عليها الآن (٨) » فمن استعرض تاريخ الفن فى عهده ارتفاه وسقوطه سيسطبع الآن أن يميز بسهولة أكثر مدى ما حصله من التقدم أيام مولده الثانى Della Sua rinascita وما ارتفع اليه ثانية من كمال واتقان فى أزماننا • (٩)

ويرى فاسارى أن أعلى ما بلغه الفن من ازدهار ورفعة لم يتم الا فى عهد اليونان والرومان الحالية ، ثم أعقبت ذلك الازدهار فترة طويلة من الانحلال بدأت فى عهد الامبراطور قسطنطين . وكل ما فعله القوط واللومبارد ، هو أنهم اقتصروا على أسقاط ما كان يتداعى متفتتا من تلقاء نفسه . وجاءت على ايطاليا عصور لم تعرف فيها سوى «التصوير الغليظ الجاسى المستوجب للرثاء» . الذى خلفه الاساتذة البيزنطيون . ومع أن فاسارى لم يحس الا بوجود قليل من العلامات المبكرة جدا المنبئة ببقعة جديدة ، فإن التجديد الاكبر لم يظهر الا فى أخريات القرن الثالث عشر، بظهور الأستاذين الفلورنسيين العظيمين تشيما بوى (\*) وجيوتو . فانهما هجرا الطريقة اليونانية القديمة *la vecchia maniera greca* أعنى التقاليد البيزنطية التى كثيرا ما سماها فاسارى المرة بعد الأخرى بالغليظة ، والتى عارضها موازنا بها الطريقة الحسنة القديمة *La buona maniera antica* وربما كان تشيما بوى وهو المتسبب الأول فى ارجاع فن التصوير الى سابق عهده ، على حين أن جيوتو هو الذى « فتح أبواب الطريق الحق أمام الذين تمكنوا فيما بعد من السمو بالفن الى مرتبة الكمال والعظمة التى يتجلى فيها فى عصرنا ١٠٠٠» (١٠) وكان فاسارى يرى هذا الكمال فى عصره متمثلا قبل كل شيء فى ميشيل أنجلو .

وفى رأى فاسارى أن الاسترجاع الكبير الذى أحدثه تشيما بوى وجيوتو إنما يقوم فى محاكاتها المباشرة للطبيعة . وعنده أن العودة الى الطبيعة والمودة الى المهود القديمة شيء واحد تقريبا . فما يمتاز به الفن القديم من التفوق كان نتيجة لحقيقة بسيطة ، هى أن الطبيعة نفسها كانت مثاله المحتذى ومرشده الهادى : فمحاكاة الطبيعة هى المبدأ الأساسى للفن (١١) . فمن تتبع سبيل القدماء فقد استكشف الطبيعة من جديد وهذه سمة جوهرية فى مفهوم « عصر النهضة » بأبعده أثناء زمانها نفسه .

ومما قد يترتب على هذا ، أن أهمية فاسارى بالنسبة لتطور فكرة النهضة قد يبالغ فيها فى بعض الأحيان . ذلك أن فاسارى لم يكن يعبر عن شيء لم يسبقه اليه أحد لا من حيث وضعه تشيما بوى وجيوتو فى الطبيعة ولا من حيث نسبته الانتعاش الى المودة الى الطبيعة . ومن قبل ذلك أثنى بوكاتشيو بالفعل على جيوتو بوصفه صاحب الفضل فى إعادة

(\*) تشيما بوى ( ١٢٤٠ - ١٣٠٢ ) رسام ايطالى ، وهو معلم جيوتو ، ويمدونه استاذ التصوير الايطالى كله . ( الترجمة ) .

فى التصوير الطبيعى الى الحياة مرة ثانية بعد أن رقد دفيناً عدة قرون .  
 وخلد ليوناردو دافنشى ذكراه بنفس الطريقة . ومنذ عام ١٤٨٩ حدد  
 ارازموس تاريخ انتعاش الفنون التصويرية بأنه تم قبل زمانه بمئتين  
 أو ثلاثمائة من السنين . وفى رأى دور أنه كان من المعروف جيداً أن  
 التصوير « استعادته » الأمم اللاتينية ( الرومانسية الأصل واللغة )  
 أو « إعادته ثانية الى النور » قبل ذلك بمئتي سنة ( ١٢ ) . وهو أيضاً  
 يرى أن التشوف الى الطبيعة الحقة والرغبة الحارة فى فن اليهود القديمة  
 وأدبها ، إنما هما من حيث الأساس شيء واحد .

ويبدو أن فكرة مولد الحضارة مولداً جديداً قد عاودها للناس فى  
 أثناء القرن السابع عشر . فلم تعد تقلد بنفسها نحو الامام بوصفها  
 تعبيراً عن احساس بالحياة نحو مجد أعيد اقتناصه . وقد حدث ذلك  
 لأن الروح قد أصبحت - من ناحية - مهذبة ورصينة كما أنها أصبحت من  
 ناحية أخرى أكثر واقعية وأقل انفعالا . إذ أمسى الناس متعودين على وفرة  
 انتشار الشكل النبيل الممتاز ، الكلمة المؤثرة الجليلة ، والقدر الموفور  
 من اللون والصوت وصفاء العقلية القادر على النقد . فلم يعد أى شيء  
 من هذه يمارس على أنه انتصار جديد مدعش . ومن ثم لم تعد كلمة  
 « عصر النهضة » كلمة سر تقال عن قصد شعورى ، ولم تقم هناك حتى  
 ذلك الحين أية حاجة اليها بوصفها مصطلحاً فنياً فى التاريخ .

فلما عادت فكرة مولد الثقافة فاستولت ثانية على مكان لها فى  
 الفكر ، كان الشيء الذى أفاد منها هو روح النقد ، بوصفها وسيلة لتمييز  
 الظواهر التاريخية . ومن ثم فإن « حركة الاستنارة » Enlightenment  
 البازغ فجرها فى القرن الثامن عشر التفتت مصطلح « عصر النهضة »  
 من حيث أسقطه جيل القرن السادس عشر . على أن الذى حدث فى الحين  
 نفسه أن مفهوم ذلك المولد الجديد ، وهو المفهوم الذى لم يعد مشحوناً  
 مثقلاً بالانفعالات الحية للأشخاص الذين كانوا هم أنفسهم شراحه ومفسريه ،  
 قد أصبح بصورة فريدة وعجيبة لفظاً أكاديمياً وصورياً ، منطوياً على  
 التحيز وعدم الضبط . وانك لتجد فعلاً فى القاموس التاريخي والنقدى  
 الذى وضعه بيسر بايل وهو بمثابة الركن الحصين والمفتاح الفصالح  
 « حركة الاستنارة » المقلية ، مفهوم « عصر النهضة » ، يحتوى فعلاً  
 على جميع عناصر الاتجاه الذى استطاع أن يمد أجله باعتباره الممثل لوجهة  
 نظر الكتب المدرسية ، حتى عهد متأخر من القرن التاسع عشر .

ومن المحقق أن معظم العباقرة الادعياء (Beaux-esprits) ورجال العلم الانسانيين مذهبا بايطاليا: يوم كانت العلوم الرفيعة (\*) تزدهر هناك من جديد - ( وفي طبقات أخرى « عندما شرعت الآداب أن تولد من جديد » ) بعد سقوط القسطنطينية ، كانوا مجردين من كل دين • ولكن حدث من ناحية أخرى ، أن استرجاع لغات العلم واستعادة الآداب ، مهد السبيل أمام دعاة الاصلاح الديني - كما تنبأ بذلك الرهبان ومناصروهم ، الذين دأبوا بلا انقطاع على الضجيج بالشكوى المرة من ريوخلن (\*\*) وارايموس ، وغيرهما ممن نصبوا أنفسهم لالهاب ظهر البربرية بالسياط (١٣)

من هنا يستبان أن من الحقائق المقررة لدى بايل (\*\*\* ) ، أن الحركة الانسانية في ايطاليا اتسمت باللا دينية ، وأن السبب فيها هو سقوط القسطنطينية ، وهو أمر معناه عبارة أخرى وفود اللاجئيين اليونان محصلين بمعرفة اليونان •

أما فولتير الذي ظهر بعد ذلك ببضع عشرات من السنين ، فانه نمد وجهة النظر هذه وراء ظهره وكل من يطلع على مقالته : « رسالة عن سمات الأمم وروحها *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* » ( وهي على كل نقائصها تستحق الاحترام بوصفها النموذج للتاريخ الثقافي العصري ) ويقرأ الأجزاء التي تلخص فيها فولتير تطور الفنون والعلوم منذ أواخر العصور الوسطى ، ستعروه الدهشة لما انطوت عليه الرسالة من اجمال متقطع وعدم تماسك وسطحية وتحيز وانعدام نفاذ النظرة وقلة العطف التي يظهرها فولتير ، اذ يمضى كالمقاتل الأهوج فيكسر خربة في ظاهرة بعد أخرى ثم ينطلق عندفعا • ولكنه سيدهش بالمثل ازاء الادراك المتوقد الذكاء الذي يستشف به مؤلف المقالة السياقات والملابسات العريضة ويشير إليها • ويخيل الى أن من المبالغة القول بأن فولتير هو مصدر الالهام

---

(\*) العلوم الرفيعة أو الدراسات الانسانية (Humanities) : هي معلوم النحرة والبيان واليونانية واللاتينية والشعر ، وقد سميت بالانسانية احيانا بسبب ارها التهذيبي في نفس الانسان - ( المترجم )

(\*\*) يوهان ديوخلن (١٤٥٥ - ١٥٢٢) فيلسوف الماني انساني المذهب ومن رواد الدراسات اليونانية والعبرية بالمانيا • ( المترجم )

(\*\*\*) بايل (١٦٤٧ - ١٧٠٦) ناقد فرنسي وكاتب مجادلات واستاذ فلسفة بالجامعات وقاموسه التاريخي اثر في الموسوميين الفرنسيين • ( المترجم ) •



لبركهارت عن موضوع كتابه « حضارة عصر النهضة بايطاليا » (١٤) ، ولكن أحدا لا يستطيع أن يتكرر على المقالة احتواءها على إشارة الى ذلك المعنى . وفي رأى فولتير وبركهارت كذلك ، أن المهاد الوثير الذي ترعرع فيه « عصر النهضة » هو جو الثراء والحرية الذي أطل المدن الايطالية في القرون الوسطى . فبينما كانت فرنسا لا تزال تزوج في الشقاء ،

كانت الحال بعيدة عن ذلك كل البعد في المدن التجارية الكبرى بايطاليا ، فهناك عاش السكان في يسر وراحة عظيمين واستمتعوا بالثراء ونعموا بكل مافي الحياة من عبودية . وانتهى الأمر بأن استنفد الثراء والحرية كل عبقرية الأمة وشجاعتها . (١٥)

ثم يعود في الفصل المعنون « العلوم والفنون الرفيعة في القرن الثالث عشر والرابع عشر » فيتابع الرأى الذي كان له ذلك الأثر الطويل الأجل والمزعج والذي يجعل من : دانتى وبترارك وبوكاتشيو وتشيمابوى وجيوتو طليعة رائدة لكمال جاء فيما بعد :

وفي تلك الآونة كان دانتى الفلورنسى أوضح بالفعل جمال وقوة اللغة التوسكانية بتلك القصيدة الخائلة المعنونة بالملهاة Comedia وهو عمل اشتهر بما فيه من آيات الجمال الطبيعي ، فضلا عن أنه يسمو كثيرا في أجزاء عديدة فوق ما انتشر في ذلك العصر من ذوق فاسد ، حيث كتب بدرجة عالية من الجمال حتى لكانا المؤلف من معاصرة أريوستو وتاسو(\*) ونحن نلتقى عند دانتى - ولكن عند بترارك بوجه خاص - بعدد جم من الفقرات التي تماثل تلك الأشياء الأثرية الممتازة التي أضفى عليها القدم سمات جماله ، مجتمعة الى نضرة الأزمنة الحديثة . وكذلك الشأن مع الفنون التصويرية اذ كان حالها مماثلا لحال اللغة والشعر :

فان الفنون الرفيعة التي تمضى جميعا يدا ليد ، وتنحط وترتقى في جملتها معا ، أخذت تنفض عنها آنذاك في ايطاليا غبار البربرية . والواقع أن تشيمابوى قد أصبح بدرجة كبرى ودون أن يتلقى أية مساعدة من أحد مخترعا جديدا للتصوير في القرن

(١) تاسو ( ١٥٤٤ - ١٥٩٥ ) شاعر ايطالى . اشتهر بإقصال الرعوية والرومانتيكية ( الترجمة ) .

الثالث عشر . ورسم جوتو ( ١٢٦٦ - ١٣٣٧ ) بضع صور لانتزال  
مئة للعين حتى اليوم ٠٠٠ وشرع بروئيللسكى فى اصلاح فن  
العمارة القوطى .

ويرى فولتير أن عبقرية أهالى توسكانى الحيوية هى القوة الخلاقة  
لعملية التجديد .

ولسنا مدينين عن جميع هذه المستحدثات الا للتوسكانيين  
وحدهم ، وهم الذين قاموا بدافع قوة العبقرية وحدها فابتعثوا تلك  
الفنون وكان ذلك قبل أن انتقلت البقايا القليلة الباقية من العلوم  
والدراسات اليونانية ومعها اللغة اليونانية نفسها ، من  
القسطنطينية الى ايطاليا ، بعد الفتوح العثمانية . وكانت فلورنسا  
فى ذلك الوقت بمثابة أثينا أخرى جديدة ٠٠٠ ومن هنا يتضح أننا  
لسنا مدينين للاجئين من القسطنطينية باسترجاع الآداب القديمة  
فإن أولئك الرجال لم يكونوا يقدرّون على شيء سوى تعليم الإيطاليين  
اللسان اليونانى (١٦) .

ومن هنا يتضح أن هذه كانت أفكارا جديدة ومثمرة . وربما توقع  
المرء من فولتير أن يتبع هذه البداية بتدريج وصف لقرنى الأربعمئات  
quattrocento أعنى القرن الخامس عشر ، والخمسمئات cinquecento أى  
القرن السادس عشر (\*) لكى يتأتى له إيضاح الخط المتصاعد . وليس  
معقولا أن المادة اللازمة لذلك قد أعوزته . غير أن المقالة لا أثر فيها لذلك .  
ولذا فإن الصورة التخطيطية التى ديجها لذلك الازدهار الأول من نوعه  
تقطع وتحل محلها فقرات طويلة من الاستطراد فى موضوع الدراما  
واسترجاعها وهناك إشارة عابرة الى وجود مجموعة متعاسكة الحلقات من  
الشعراء الذين جاموا بعد بوكاتشيو ، انتقلت كلها الى تراث الحلف ، وهى  
مجموعة بلغت ذروتها بآريوستو ، فإذا عاد فولتير بعد ذلك الى التطورات  
الثقافية فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ( فى الفصل ١٢١ )  
فصننا ما يبحث القارئ عن تفصيل محكم لصورة «عصر النهضة» التى  
خطتها الكاتب ببالغ السعادة .

وهو يعتقد أن الفنون واصلت سيرتها من الازدهار بايطاليا  
لأن وباء المحسومة الدينية لم ينتقل الى ذلك القطر : وهكذا حدث

(\*) يرد فى الاستعمال اليومى فولم أربعمئات وخمسمينات القرن للدلالة  
على العقد الخامس والسادس منه والأربعمئات والخمسمينات ضيفت فى الإيطالية بالمثل  
للدلالة على الفن والأدب أثناء القرنين الخامس عشر والسادس عشر . (المترجم)

انه بينما الناس في ألمانيا وفرنسا وإنجلترا يذبجون بعضهم بعضاً ، من أجل أشياء لا يفقهون لها معنى ، فإن إيطاليا وقد ( غمرت ) الراحة التامة منذ الحادثة المذهلة ألا وهي نهب روما على يد جيش شارل الخامس ، تعكف أكثر من أى وقت آخر فى تاريخها على تحسين الفنون الحرة (١٧) .

وهذا هو كل ما ورد عند فولتير حول الخمسمئات أعنى القرن السادس عشر . فأما ليوناردو ورافاييل ومايكلانجلو وتيتيان ، فإن واحدا منهم لم يجر ذكره بالأسم .

فما الذى حال بين فولتير وبين تقديم صورة وافية متكاملة لثقافة « عصر النهضة » ؟ لقد عبر عن أن لديه فكرة عامة عن مدة واضحة الحدود ازدهرت فيها الفنون والآداب ، وتركزت حول آل مدتشى إبان القرنين الخامس عشر والسادس عشر . وهو يرى أن ذلك العصر أحد الأعصر السعيدة الأربعة فى تاريخ العالم . يقول فولتير فى كتابه عصر لويس الرابع عشر « وهذه العصور السعيدة الأربعة هى تلك التى تقدمت فيها الفنون ، والتى — بينما هى تعمل كحقة مثالية لعظمة الفهم البشرى — تعتبر مثالا على الخلف أن يحتذى » . (١٨)

وأول تلك العصور عصر بريكليس ، وثانيها عصر قيصر وأوغسطس (٩) ، وثالثها عصر آل مدتشى بعد سقوط القسطنطينية . هذا وإن وصول العلماء اليونان الى فلورنسا كان لا يزال يعد عند ذاك فى ١٧٣٩ ، سببا فى الانتعاش ، وهى نظرية تأتي له فيما بعد أن ينيذها فى مقالته . بيد أن مجده العصر الثالث ما لبث أن أختى عليه عصر لويس الرابع عشر ، « أشد تلك العصور كلها استنارة » . وانهاى فولتير على ذلك العصر بالمديح والتقريظ ، ولو على حساب عصره هو ، فهنا مناط اهتمامه وموضع تقديره ، وهذا هو ما جعل من المستحيل عليه تصور روح « عصر النهضة » وجماله .

فكان فولتير إذن ، قد غادر صورة « عصر النهضة » وراء ظهره ، على اعتبار أنها رسم كروكي غير مكتمل ، ولم ينبج عصره من هذه الزلة نفسها ، فانه تجاوز عما حوله والتفت الى مشاهد أخرى فى الماضى . فأما بلوغ المزيد من استكشاف «عصر النهضة» فلم يكن بد له فحسب من أن

(\*) من هذين المصيرين بالتفصيل انظر للمترجم المجلد الثانى من معالم تاريخ الإنسانية تأليف ولط ٣ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر .

يقوم به من هو صاحب ذكاء لامع وحاسة نافذة من ذلك النوع الذى تملكه فولتير بل وجب أيضا أن يتأتى من انسان أوتى نفس الدرجة أو أكثر من الميول الجمالية والحاجات الانفعالية . وفى هذا الحقل من الوجدان والأحلام ليست روح فولتير هى التى سادت ، بل روح روسو . فماذا عسى أن يكون هناك للتنوع الزاهى الألوان الموجود فى الجمال الشكى للثقافة الأرستقراطية « لعصر النهضة » من معنى لدى أشخاص لا يتجاوز مقدورهم مجرد الاشتياق إلى بساطة الطبيعة وحساسية القلب الباعثة على الفتور ؟ فقد شغلت الأذهان بهمة أشجار البلوط والسحائب الجبلية عند أوسيان (\*) أو الالتفات العذب لمسامرات روح كلاريسا هارلوى بدرجة بلغ من قوتها أن لم تدع مجالا لصورة « لعصر النهضة » بكل ما حوى من ضياء الشمس ونحاس يدوى بالرنين . ولقد التفتت أخيلة الحركة الرومانتيكية إلى العصور الوسطى ، تنشد عندها آثار ضوء القمر المعتمة القائمة والسحائب الهائمة التى هى من أعز الأشياء إلى قلبها . وكان الانتقال الكبير إلى النزعة الرومانتيكية الذى هو بمثابة التحول إلى التفات العذبة سببا فى الحيلولة دون تطور صورة « لعصر النهضة » ، كما أنه ظل ردحا طويلا من الزمن حجر عثرة فى سبيل ذلك التطور . فاما الذى يستطيع أن يكتشف من جديد وحدة «عصر النهضة» ويفسرها للبشرية فلن يكون الا روحا مشابها لروحه .

فهل عساه أن يكون جوته ؟ تلك الشخصية السابرة لكل غور الباذخة الارتفاع فوق كل من الزوجين المتناقضين فولتير ورسو ؟ كلا انه ليس جوته أيضا . ومن اليديهى أن جوته ألم بالفهم الدارج القائل بحدوث انتعاش للفن . وقد لاحظ عندما زار شيفاليه داجينكور فى روما شدة انشغاله بكتابة « تاريخ الفن منذ تدهوره إلى انتعاشه » (١٩) وقد تيسر له من المادة التى جمعها ذلك الفرنسى لتلك الغاية ، أن يتبين « كيف أن العقل البشرى ظل شديد الانشغال طوال تلك الفترة الغامضة الكلييلة » . ولم يكن يصير على فاسارى قول ذلك كله أيضا . وقد تركز اهتمام جوته وتقديره أبلغ التركيز على القرن السادس عشر . وعند بداية القرن السادس عشر كانت روح الفنون التصويرية قد استبقت نفسها تماما من برائن بربرية العصور الوسطى ، وأخذت تتطلع إلى مؤثرات أكثر حرية وأعلى مكانا « (٢٠) . وإذا هو يبين ذات يوم فى فكرته

(\*) أوسيان ( ح ٢٥٠ م ) شاعر ويطل أولندي ، روى قصة فن وإبل

ألستر ، وذاع صيته بعد ١٧٦٠ عند نشر ملاحظته . ( المترجم ) .

اليومية أنه يضع رافاييل فوق قمة هرم - (٢١) وهو أمر لا يمحو أن ذلك العصر كان يبدو له قديم الطراز بالموازنة إلى مايكلانجلو . وعندما ذكر بعض الناس أن صورة الصراع « الدسبوتيا Disputa » هي خير ما أنتجته مرقاش رافاييل ، عد جوته ذلك دلالة على الميل الذي ما لبث بعد ذلك أن أبرز نفسه في مناصرة المدرسة القديمة . وهو وضع لايسع المشاهد الهاديء الا أن يعده دلالة على مواهب متوسطة ومعوقة ، وآلا يرضى بأية حال بأن يضع نفسه في هذا الموضع « (٢٢) على أن المدة التي رأى فيها جوته أنها زمن ازدهار الفنون ، لاتشمل العصر الذي نسميه « بعصر النهضة » ، وانما هي بالحرى آخر أدوار النهضة مع أول أدوار عصر الباروك Baroque ذلك بأن نقطة البؤرة من مشاهدته وتقديره ، احتوت الى جوار مايكلانجلو الفنانين المتأخرين بنفوتو تشليني وبلاديو وجويدو ريني . كما أن ذلك الأزدهار العظيم لم يتبد في عين جوته كمسألة تاريخية الا في أحسب الحدود . لقد كان أشد ما يشغله هو البحث عن القيمة المباشرة والمستقلة للأعمال الفنية التي كان يشاهدها .

وهكذا انشق فجر القرن التاسع عشر دون أن يمنح مفهوم « عصر النهضة » مضموها يتجاوز ما كان له عند بايل وفولتير . فهو لم يصبح حتى آنذاك دلالة على فترة ثقافية بوصفها كذلك . وظل المصطلح يستخدم حتى آنذاك باعتباره تسمية عجفاء لا اسم علم له مدلوله وجرت العادة به أن يربط بعباراة اضافية تشير الى ميلاد جديد . واستمر يعد تقريبا في نفس مستوى مصطلحات مثل « التدهور والسقوط » . أجل انه احتوى في حد ذاته على طرب بحياة جديدة ، ومن ثم على تقييم محدد ، بيد أنه احتفظ من حيث التطبيق بشيء من طبيعة كائن غير مخلوق ، كما أنه لم يكن له عادة سوى معنى محدود . وانظر الى ستانداال حيث كاد في كتابه « تاريخ الرسم Histoire de la peinture en Italie » ( ١٨١٧ ) يقصر استخدامه لعبارة نهضة الفنون على الربع الأول من القرن السادس عشر ، الذي ركز عليه كل حماسته ، واعجابه ، وفي رأيه أن الفن الفلورنسي في القرن الخامس عشر لم يزل ينطوى على « الجمال المثالي للمصور الوسطى » . وهذا جيزوه في كتابه التاريخ العام للحضارة بأوربا Histoire générale de la civilisation en Europe ( ١٨٢٨ ) قد تحدث عن نهضة في الأدب دون أن يكون للمصطلح عنده أدنى فرق في المعنى بينه وبين ما كان له على فم فولتير ، أو حتى

على لسان رابليه أو أمييه . وقد نقل سيموندى المعنى الى حقل الفكر السياسى فى كتابه « تاريخ نهضة الحرية فى ايطاليا *Histoire de la Renaissance de la liberté en Italie* ١٨٣٢ ) . وسنرى فيما بعد ان « النهضة » كفكرة سياسية لم تكن شيئا جديدا بأية حال ، بل الحق انها كانت أحد الجذور التى تطور عنها مفهوم « عصر النهضة » بأكمله .

ويرى فالترجوتيس (٢٣) ، أن أول شخص افترض أن مصطلح « عصر النهضة » ( دون اضافة أى تقييد آخر له ) ، انما هو شيء مألوف كمصطلح نوعى يطلق على حقبة ثقافية معلومة الحدود ، — هو الكونت ليبرى الفلورنسى المجهول الذكرى الذى ما لبث بعد أن فر الى فرنسا فى ١٨٣٨ ، أن أصدر عملا عنوانه « تاريخ العلوم الرياضية بايطاليا منذ عصر النهضة حتى نهاية القرن السابع عشر » . ومع ذلك ، فإن رأيه غير صائب . وذلك أن كل ما علة ليبرى أنه اتبع عرفا رسخت إقدامه فى الأوساط الأدبية الفرنسية . فقبله بما يقارب عشر سنوات استخدم بلزاك لفظة النهضة باعتبارها مفهوما ثقافيا مستقلا فى روايته القصيرة المسماة « حفل صو الراقص *Le bal de Sceaux* » التى صدرت فى ديسمبر ١٨٢٩ ، وفيها يقال عن احدى شخصياتها القائدة : « كانت تستطيع الجدل بطلاقة فى موضوع التصوير الايطالى أو الفلكى وفى شئون العصور الوسطى أو « عصر النهضة » ..

وهذا معناه أن الأسلوب الفكرى الذى أصبح التاريخ الثقافى لأوروبا يتصور على أساسه منذ تلك اللحظة فصاعدا ، كان يتخذ رويدا رويدا شكله الثابت ومرونته الكاملة : جاعلا من العصور الوسطى وعصر النهضة ضدين جمعتهما مقابلة لاشك فيها ، وكل منهما على هيئة صورة ثقافية . ولكن قبل أن نرسم ما ألم بمفهوم « عصر النهضة » من تطورات تالية ، ينبغى الإشارة الى حقيقة عجيبة اعتقد أن لها أشباها فى حقول أخرى كثيرة — هى أن الرأى السائد فى الماحد الدراسية ، وهو الرأى المركز عن « عصر النهضة » الذى تنشره الكتب المدرسية كان لايزال حتى ذلك الحين متخلفا وراء ما فهمه المؤرخون من ذلك المصطلح .

وربما جاز أن يوصف ذلك الرأى المدرسى على النحو التالى : حدث قرب نهاية العصور الوسطى ( وهى العصور الوسطى حسبما يراها العقلانيون بوصفها مثلة للظلام والبربرية ) ، أن ابتعثت الفنون والعلوم وبدأ ذلك أولا فى ايطاليا ، لأن اليونانيين الفارين من القسطنطينية وصلوا العالم أوثق الصلة بالهام الروح الاغريقية القديمة . وحتى فى

الحالات التي لم ينسب الى هؤلاء اللاجئين ذلك الدور المبرز وذلك النفوذ المسيطر ، فإن احياء الثقافة الكلاسيكية نظر اليه على أنه العنصر المنسب في النهضة وأنه طابعها الخارجي في وقت مما • « عصر النهضة » ، أما جاء لأن الناس تعلموا كيف يفهمون روح القدماء ، وكان العنصر الجوهري فيه محاكاة الفن والأدب الكلاسيكي • ومن الكتب المدرسية ما أفسح متسعا غير كبير لفن الطباعة ، وجعله هو واستكشاف أمريكا من بين أسباب الانتعاش العام • ولست متأكدا من اسم الكتاب المدرسي الذي يقال ان قصوله في تاريخ العصر الحديث ابتدأت بهذه الجيلة الاستهلاكية المثلثة بالثقة « يبدأ المولد الجديد للروح البشرية منذ استكشاف الأسلحة النارية » ، وهي جيلة لو اعطيناها ما تستحق من دراسة وتأمل لتجلى لنا أنها الماركسية نفسها في أقصى درجاتها •

ومهما يكن من أمر ، فإن الرأي المنتشر آنذاك ، وهو أن محاكاة القديم هي كل شيء في « عصر النهضة » ، لم يرتفع قط عن مستوى تبسيط رث لآراء من أحببت عقولهم مفهوم « عصر النهضة » وأوصلوه الى مرتبة النضج • وقد رأينا كيف أن فولتير نفسه اتخذ رأيا أرحب كثيرا حول ظاهرة الاحياء • فلو وجب أن يحدد شخص تلقى عليه مسئولية ذلك الرأي المدرسي ، لكان هو بيير بايل •

وها نحن قد وصلنا الى يد ياكوب بركهارت ، وهي تمتد بالنشر التام لطوايا مفهوم « عصر النهضة » بكل ما حوت من نواح ثرية مليئة بالألوان بوصفها شكلا للحياة يتسامى كثيرا فوق حدود الدراسة التاريخية المقصورة لذاتها •

ومن الحقائق المقررة أن ذلك العالم السويسري العظيم قد الهتمت عبقريته عالم ثاقب النظرة أنارت رؤاه علم التساريخ بما يشبه ومضات البرق : وهو العالم جول ميشليه • فقد شهد عام ١٨٥٥ ظهور كتاب ميشليه الموسوم : « تاريخ فرنسا في القرن السادس عشر » ، وهو المجلد السابع من كتابه « تاريخ فرنسا » *Histoire de France* ، وقد صدر بعنوان ثانوي هو « عصر النهضة » • هذا وإن موقف ميشليه حيال ذلك التحول الثقافي العظيم ، إنما هو موقف « حركة الاستنارة » كما تحولت الى المذهب التحريري *Liberalism* وانعكست في عقله اللامع • فالشيء الذي اجتلبه القرن السادس عشر ، كان في نظره — شأنه عند أصحاب المذهب العقلاني في القرن الثامن عشر — هو النور الذي أشرق في دياجير القرون الوسطى المتجربة • فمفهوم المصنوع

الوسطى لم يكن لديه سوى جزء من الفكرة العظيمة للتقدم الذى بدأ مسيرته الطافرة يوم استيقظ العقل من أغلال الخداع والظلم التى فرضتها عليه المدرسية (الاسكولائية) والاقطاع . وقد اجتلب القرن السادس عشر شيئين عظيمين :

#### ١ - استكشاف العالم

#### ٢ - استكشاف الإنسان

وعندى أن القرن السادس عشر يمتد فى إطار مداه العظمى وبجالة المشروع ، من كولمبس الى كوبرنيكوس ، ومن كوبرنيكوس الى جاليليو ، أى من استكشاف الأرض الى استكشاف السموات .

لقد وجد الإنسان نفسه من جديد . وقبل أن يكشف له فيساليوس وسرفيتوس عن الحياة ، كان قد نفذ فى سرها الحلقى مع لوثر (\*) وكالفن (\*\*) ، ومع ديمولان وكوجاس ، ومع رابليه (\*\*\*) ومونتيني وشكسبير وسرفانتيس . وقد سبر الأساس العميق لطبيعة الحياة . وبدأ يجنح نحو الاستقرار بين أحضان العدالة والعقل . (٢٤)

وبعبارة أخرى أصبح الإنسان فى القرن السادس عشر على بينة من علاقته الحققة الطبيعية بالمصالح ، فتعلم كيف يفهم خواص العالم وأهميته وأصبح يدرك قيمة شخصيته وقدراتها . وقد كتل ميشليه عصر الإصلاح الدينى وعصر النهضة بعضهما مع بعض متخذاً منهما النجر السعيد للمثل الأعلى « لحركة الاستنارة » . واعتقد أن الاستيقاظ قد حدث فى القرن السادس عشر ، وفيما عدا كولمبس وجاليليو لم يذكر إيطاليا واحداً بين قادة تلك العملية الهائلة .

فإن تمكن بركهارت بناء على هذا من استعارة نظريته عن التحول الثقافى الكبير من ميشليه ، فلقد كان ذلك للمجرد توجيهها نحو أشياء مخالفة تمام المخالفة . فإنه طبق تلك القاعدة العملية الهائلة « لعصر النهضة »

(\*) لوثر (مارتن) ( ١٤٨٣ - ١٥٤٦ ) : زعيم الإصلاح الدينى فى ألمانيا .

(الترجم )

(\*\*) كالفن ( ١٥٠٩ - ١٥٦٤ ) ولد فى نوايون وخرى على الإصلاح فى فرنسا سويسرا ، وألفها الطائفة الكالڤينية (الترجم ) .

(\*\*\*) رابليه ( ١٤٨٣ - ١٥٠٠ ) كاتب فرنسى ولد فى شينون ولما طيبنا وله

أسلوب ساخر . (الترجم ) .



وهي « استكشاف العالم والانسان » ، على طواحي لم يهتم بها فيشلييه الا اهتماما ثانويا ، فهو في الحق قد فهم القاعدة بطريقة تختلف اختلافا جوهريا عن ميشليه . موجدنا . وقد اعلنها ميشليه باعتبارها امانة او كلمة سر ، ولكن لم يتم على يديه استنباط تلك الثروة العظيمة من الاخيلة النوعية التي تثبت صحة قاعدته تاريخيا . ولعلها كانت تضيق كصرخة في بهمة الليل لولا ان تصادف ان سمعها بركهات .

على ان ما اجتمع في بركهات من مزيج من الحكمة والعمق ، ومن قدرة على التوليف *synthesis* على معيار ضخيم ومن داب العالم الصبور وجده الذي يجمع مادته ويقتلها درسا ، - ذلك كله يجعله رجلا نادر المثال في ميدان علم التاريخ . وفوق هذا فان عقله اتصف بذلك التحفظ الارستقراطي ، الذي جعله لا يمدح رأيا جديدا ظهر في زمانه بمجرد ان الزمن طالب به . ولم يحدث قط ان تورط بركهات في افكار تافهة حول التقدم ، وكان ذلك كافيا في حد ذاته لتمكينه من القوص اعق كثيرا من ميشليه . فانه اول من نظر الى « عصر النهضة » نظرة بعيدة عن كل علاقة « بحركة الاستنارة والتقدم ، ولا بوصفها تمهيدا او ايدئا لامتياز تال ، بل بوصفها مثالا أعلى ثقافيا هو الوحيد من نوعه *Sui Generis* .

وقد اقتبست من مقالة قديمة لياكوب بركهات عبارة تحدث فيها « عما يسمونه بعصر النهضة » (٢٥) . وترجع المقالة الى عام ١٨٣٨ ( وقد ولد بركهات بمدينة بال في ١٨١٨ وتوفي في ١٨٩٧ ) ، وفي تلك السنة زار ايطاليا لأول مرة ، على أن الفن الجرمانى والفلسكى في العصور الوسطى ظل بؤرة دراساته ومحل تقديره في السنوات التي تلت تلك السنة مباشرة - وذلك أيضا بعد اقامة ثانية في ايطاليا . وفي اخريات ١٨٥٢ ظهر مؤلفه عن عصر قسطنطين الأكبر . وفي السنتين التاليتين عاد فزار ايطاليا ثانية ، وفي ١٨٥٥ أصدر كتاب « الشيشرون *The Cicerone* » « دليل الاستمتاع بالاعمال الفنية في ايطاليا » . ثم صدر عنه في ١٨٦٠ كتاب « حضارة عصر النهضة بايطاليا » .

ولا أدل على أهمية ذلك الكتاب من تاريخ طبعاته . فان الطبعة الثانية ظهرت بعد الأولى يتسع لسنوات ١٨٦٩ ، والثالثة والرابعة كل منها بعد ثمانى سنوات ١٨٧٧ ، ١٨٨٥ . وبعد الطبعة الخامسة في ١٨٩٦ بدأ التيار يجري على المنوال التالى : ١٨٩٧ ، ١٨٩٩ ، ١٩٠١ ،

١٩٠٤ ، ١٩٠٨ ، ١٩١٣ ، ١٩١٩ (٢٦) . واذن فالجيل التالي هو وحده فقط الذى أصبح ناضجا نضجا تاما لتلقى ما يقدمه بركهارت .

لا شك أن بناء هذا العمل الذى لا نظير له ، والذى يعد مثالا بين الجهود التوليفية (Synthetical) الثقافية التاريخية ، - بناء لا يقل قوة ولا انسجاما عن أى عمل فنى أنتجته المصور الوسطى . وقد وضع أساس البناء فى الجزء الأول ، الذى جعل عنوانه « الدولة كعمل فنى » وهو يعالج التقاليد السياسية والاجتماعية التى تطور فى إطارها بالدول الإيطالية حتى إبان المصور الوسطى نفسها اتجاه شخصى أقوى وشعورى أشد ، للفرد نحو الدولة ونحو الحياة . فالقارىء يدفع منذ البداية نفسها الى الاتصال مع الروح الباعثة على إجراء تعريف شخصى للأهداف وتحديد حركى لحياة المرء ، وهى الروح التى عدها بركهارت الخصيصة الأساسية « لمصر النهضة » ، والتى يرسمها فيما يورد من نماذج الطفلة وقواد الجند المرتزة Condottiere والدبلوماسيين ورجال البلاط والمتحيزين لذوى قريابهم من رجال الدين . غير أنه لا ينسى فى الحين نفسه أن يزود القارىء باستعراض لا غنى عنه ، للتاريخ السياسى للفترة . ثم يعود بركهارت بعد ذلك فيكشف النقاب عن مدار الفكرة الأساسية فى عمله . فاما الجزء الثانى الذى جعل عنوانه « تطور الفرد » فانه يبدأ بالمصحفة التى كادت تكون عقيدة لبركهارت والتى ينبغى أن تورد هنا بكاملها .

وعلى طابع هاته الدول ، سواء آكانت جمهوريات أم استبداديات ، يقع السبب الرئيسى بل الوحيد فى التطور الباكر الذى نال الإيطالى . فالى هذا الطابع يرجع السبب فى أنه يعتبر بكر أبناء أوروبا الحديثة .

وفى أثناء المصور الوسطى كان كل من جانبى الوعى البشرى - ما اتجه منهما للخارج وما اتجه للداخل - يرقد بين أحضان الأحلام أو نصف مستيقظ تحت لثام مشترك . وقد نسج ذلك اللثام من العقيدة والوهم والتعصب الطفولى ، وهى الأشياء التى كان العالم والتاريخ يربان من خلالها متدثرين باللوان عجيبة . فلم يكن الانسان على شعور بنفسه الا كمضو فى جنس أو شعب أو حزب أو عائلة أو هيئة - أى من خلال فئة عامة أو نوع عام . على أن إيطاليا هى الاقليم الأول الذى تبخر فيه ذلك اللثام . فصار فى الامكان القيام بصورة « موضوعية » بمعالجة أمور الدولة وتأمل شئونها وبحث جميع ما بالعالم من أشياء . وفى الحين نفسه أبرزت الناحية « الذاتية » نفسها بما يقابل ذلك من

تأكيد ، وأصبح الانسان فردا روحيا ، وأخذ يعرف نفسه على هذا النحو . (٢٧)

ويرسم بركهات هذا التنبيه النامي للشخصية في كل حقل من الحقول . والفصل الذي عقد بعنوان « البلوغ بالفرد الى الكمال » يجعل من ليون باتستا البرتى (\*) أكمل طراز للرجل العمومي الذي طور كل قدراته وتحكم فيها بوعي شعوري . وفي استجابة لهذا التطور الذي ألم بالفرد ظهر أيضا نوع جديد من الامتياز الظاهري - وهو الشكل المصري المسجد . فان ما نالته موضوعات دانتي ( بل دانتي نفسه ) من ذبوع شهرة جامع ، ونباهة ذكر بترارك ، وتوقير الأبطال القوميين الكبار : أنور يراها بركهات كلها قائمة تحت راية الفكرة الجديدة عن الشخصية والقيمة البشرية - كما أنه يشهد معها تحت نفس الاية أيضا نقيضها ، وهو « الذكاء المصري والهجو المصري » .

وعندئذ فقط يجيء « احياء العصر » مكونا الجزء الثالث من الكتاب . ولكن في هذا الوقت لا يكاد يضح أن يقال ان احياء العصر القديم في رأى بركهات لم يكن العنصر المل في ظهور «عصر النهضة» . ولا هو عنده الخصيصة الجوهرية لتلك الحقبة . فانه بادر منذ البداية برفض هذا الرأى :

والآن وقد بلغنا هذه النقطة في نظرتنا التاريخية الى الحضارة الايطالية ، فقد آن لنا أن نتحدث عن تأثير المصور القديمة ، التي جعل « ميلادها الجديد » - في تحيز ظاهر - علما يشمل الحقبة كلها ويلخصها .

من هنا يتجلى أن العصر القديم لم يكن العنصر المل ولا الجوهرى في ظهور « عصر النهضة » ، ولكنه رغم ذلك شرط ضرورى وعنصر حيوى في تطورها . فان الكلاسيكية Classicism كانت شيئا لا يستغنى عنه كوسيلة للتعبير عما تم اكتسابه حديثا من نفاذ البصيرة في شئون الحياة : وعصر النهضة ( ويضعها بركهات نفسه ، لا المترجم ، بين علاقتين تنصيص ليوضح للقارئ أنه إنما يستخدمها هنا بالمعنى الأضيق أى بمعنى احياء الدراسات الكلاسيكية ) ما كان ليكون تلك العملية المعروفة

(\*) البرتى ( ١٤٠٤ - ١٤٧٢ ) مهندس معمارى إيطالى ، ألف أول كتاب مطبوع

في الهندسة المعمارية ، كان له فضل كبير في تقييم الطراز الرومانى الكلاسيكى .

(المترجم)

ذات الأهمية العالمية الشاملة ، لو أنه أمكن أن تفصل عناصره اجداها من الأخرى بمثل هذه السهولة .

ولكنه عاد من فوره فقيد دور « الكلاسيكية » في تجديد الروح : هناك شيء ينبغي لنا أن نصر عليه بوصفه أحد القضايا الرئيسية في هذا الكتاب ، هو أن فتح العالم الغربي (٢٨) لم يتم باحتراف العصر القديم وحده ، بل باتحاده بعقيدة الشعب الايطالي .

وقد ناقش بر كهارت نفوذ العصر القديم بأكمله في جزء وحيد من كتابه ( على حين خصص جيورج فواجت لذلك النفوذ نفسه كتابه « احياء العصر القديم الكلاسيكي ، القرن الأول للحركة الانسانية ، Wiederbelebung des klassischen Alter tums oder das erste Jahrhundert des Humanismus. قبله بقليل في ١٨٥٩ ، دون أن يتمكن بر كهارت من الافادة منه ) ، وذلك بينما نصف مواد بر كهارت لاتزال تحت البحث والمعالجة . ثم جاء الفصل المعنون « اكتشاف العالم والانسان » . وفي هذا الجزء من المقالة أوضح بر كهارت ما ينبغي أن يكون عليه التاريخ الثقافي فعلا . ويناقش ما طبعت عليه العلوم الطبيعية من اعتماد على التجريب والاختبار ، ويبحث استكشاف جمال المناظر البرية ، ثم انبثاق التصوير السيكولوجي ، عند دانتي أولا ثم بترارك وبوكاتشيو ، وفي تطور التراجيح والنظرية الجديدة في الخصائص القومية والتنوع السلالي (الاثنولوجي Ethnic ثم ينتهي ببحث ازدهار المثل الأعلى للجمال . فأين الذي فكر قبله في البحث في أهمية أدب اللياقة ( الاتيكيت ) الاجتماعي والبدع الجديدة ( الموضة ) والولع وهواية الفنون فضلا عن الاحتفالات بالنسبة للتاريخ الثقافي ؟ ويختتم الكتاب بالجزء الذي يدور حول « الأخلاق والدين » . وفيه تبرز الى الصدارة أحكام بر كهارت والنتائج التي وصل اليها ، وتوضع اللمسات الأخيرة على صورة « انسان عصر النهضة » : الفردية الجامحة التي تنزع الى الخروج التام عن الأخلاق ، واتجاه ذاتي Subjective نحو الدين - يتسم بالتسامح والتشكك والسخرية ، بل ربما بلغ أحيانا حد الرفض المطلق للدين ، وأيضا وثنية « عصر النهضة » ، وهي خليط من قديم الخرافات وحديث التشكك . ثم اذا هو في السطور الأخيرة من الكتاب يمتدح الافلاطونية النبيلة لأهالي فلورنسا ممثلة في لورنزودي مدتشى ودانترته .

فهنا تصل الى مرتبة النضج واحدة من اثنى ثمرات المعرفة بالعالم والانسان ، تستند اليها وحدها تسمية عصر النهضة الايطالى باسم زعيم العصور الحديثة . (٢٩)

وما قد حصلت كلمة « عصر النهضة » على كامل دلالتها ، ولم تلبث أفكار بركهارت أن نفلت رويدا رويدا حتى جاوزت كثيرا الدوائر التى قرأت كتابه . وكما يحدث دائما جردت تلك الأفكار فى أثناء عملية انتشارها ، من جميع التفاصيل التى تبث فيها الحياة والتى تقوم فى الوقت نفسه بتضييق الخناق عليها بما فطرت عليه من تماسك وتكامل . لقد اكتسبت أفكاره طابع الغلظة وتعرضت للبتر وتفككت أوصالها فى عقول من قبلوها . فان بركهارت استدعى رجل « عصر النهضة » وأوقفه أمام وجه الزمان كأنه أحد أولئك الأثمين الباذخين القادمين من قلب الجحيم *Inferno* ، وإذا هو شخص شيطاني فى كبريائه الذى لا يلين راض عن نفسه وجسور جرى ، فهو « الرجل الفذ *Uomo Singolare* » وتلك هى الشخصية الوحيدة فى كتابه التى استهوت أخيلة هواة الفنون . وأصبح مفهوم « رجل عصر النهضة » مرتبطا بالتهور فى قبول الحياة والسيطرة عليها . فقد تصور الناس أن حضارة « عصر النهضة » كطراز ونموذج ، إنما تشاهد فى الشخصية الحرة للعبقريه ، وقد ارتفعت فوق المبادئ والأخلاق ، شخصية رجل المذات المتكبر المرح ، الذى عمد فى حب الوثنى للجمال الى التمسك بالقدرة على العيش وفق معايير الخاصة . وقد أحس دعاة المذهب الجبالي فى أخريات القرن التاسع عشر صدى لرغبتهم الخاصة فى تلك الصورة الوهمية للحياة التاريخية . ولو راجعنا أشد حالات التخليط بين المصطلحات خطورة لوجدنا ، أن نفس « روح التمرد » الأثيرة المحبوبة شنت طريقها عنوة حتى استوت داخل صورة « عصر النهضة » . ولم يكن شئ من هذا كله راجعا الى خطأ صادر عن بركهارت بأية حال . فان الأغنية التى غناها توتى جيل تال عزفها موزعة على الآلات الموسيقية الأوركسترالية فى أسلوب نيتشه ، وهو كما يعلم الجميع أحد تلاميذ بركهارت .

ومع أنه حدث فى الحين نفسه أن المبالغة السطحية حلت فى كثير من العقول محل الصورة الفنية التى أضفيت على دراسة تاريخ الفنون والتاريخ الثقافى ، فان تلك الدراسة لم تقف عند حد كتاب بركهارت . ولا شك أن كتابا منبها الى مثل هذا الحد الكبير عن فكرة وحيدة لا بد أن يكون بالضرورة متحيزا ذا جانب واحد . فالجوانب الضعيفة فى مبحث بركهارت لم يكن فى الامكان أن تظل متوارية عن الأنظار .

لقد راح بركهات يحملق في وهج شمس الأربعينات أى القرن الخامس عشر العنيفة بإيطاليا ، فلا عجب أنه لم يستطع أن يرى مما يقع وراء ذلك العصر الا صورة تتسم بقاية النقص . ويرجع بعض السبب في تلك الغلالة التي رآها مسدلة فوق روح العصور الوسطى الى عيب في جهاز تصويره . لذلك شاهد تباينا بالغ الحدة بين حياة إيطاليا لأواخر العصر الوسيط وبين الحياة باماكن أخرى . لقد خفى عليه أنه وراء أمجاد « عصر النهضة » استمرت الحياة الشعبية الأصيلة للعصور الوسطى بإيطاليا متشعبة بنفس الأشكال التي تزينت بها في فرنسا والاقاليم الجرمانية ، مثلما خفى عليه أن الحياة الجديدة التي راح يصفق لاستهلااتها بإيطاليا أخذت تنبثق أيضا في أقطار أخرى لم يستشف فيها بركهات سوى القمع والبربرية اللذين طال بهما العهد . لم يكن على تنبه كاف الى التنوع العظيم والحياة الباذخة التي أوتيتها ثقافة العصور الوسطى في خارج إيطاليا . وكانت نتيجة ذلك أنه وضع « لعصر النهضة » النابت حدودا مفرطة الضيق .

وهناك أمر آخر يعد غرضا لقدر أكبر من النقد ، هو التحديد التاريخي الذي وضعه بركهات « لعصر النهضة » . فانه اتخذ من حوالى ١٤٠٠ بداية للازدهار التام لعصر الفردية ، التي رأى فيها العنصر الجوهري بتلك المدة . بيد أن النصيب الأوفى من المادة الموقورة التي أوضح بها وجهة نظره يعالج في الأغلب الأعم القرن الخامس عشر والجزء الأول من السادس عشر . فاما ما وقع قبل ١٤٠٠ فهو شيء عده بركهات مجرد اشارة ، او بذرة بها بارقة أمل . فالمركز الذي حدده لدانتى وبترارك لم يتجاوز منزلة « الرواد الطلائع » « لعصر النهضة » . وذلك هو نفس المركز الذي رآهما فيه ميشليه - بل حتى فولتير الى حد ما . ولا يخفى أن فكرة « الرواد الطلائع » لاتجاه ما أو حركة ، تعتبر على الدوام من التعبيرات المجازية الخطرة في علم التاريخ . فتصور أن دانتى يعد رائدا للنهضة . . . لربما جازى بنفس الطريقة وبمبررات مؤكدة أن اسمى رامبرانت طليعة ورائدا لجوزيف اسرائيلز ، ولكن أين الذي يتبعنى في هذا رأى ؟ والواقع أن وسم أى انسان باسم الطليعة أو الرائد - يخرج من اطار زمانه الذي ينبغى أن يفهم فى داخله ، ومتى فعلنا ذلك شوهدنا صورة التاريخ .

وما أن بدأ بركهات عمله بفكرة استشفاف « عصر النهضة » كله فى مذهب الفردية ، حتى اضطر الى التهليل لذلك العصر فى كل ظاهرة تناقضت مع كل ما اعتبره الخلفية المعتمدة لحضارة العصور الوسطى .

ولا عجب أن الفن الزخرفي الذي استحدثه كوزماتي في القرن الثاني عشر، والعمارة التوسكانية للقرن الثالث عشر، وما ظهر في القرن الثاني عشر من شعر دنيوي كلاسيكي مترع بالحياة، تمثله مجموعة أغاني «كارمينا بورانا» (\* Carmina burana) - قد أصبحت كلها عنده نموذجاً أولاً للنهضة - ولا ينطبق هذا على الفن وحده بل ينطبق أيضاً على الخلق البشري - فكل إنسان في القرون الوسطى أظهر شخصية بارزة وقع تحت شعاع الضوء الكشاف العظيم لعصر النهضة -

ولو استعرضنا العصور الخوالية المفرطة القدم، لأمكننا أن نستشف هنا وهناك تطور الشخصية الحرة التي أما أنها لم تظهر بشمال أوروبا مطلقاً، أو لم تستطع أن تكشف عن نفسها بالطريقة نفسها - (ولكن كلا، فإن أساطير البطولة (الساجا) النورسية تقدم صورة للشخصية الحرة لا نظير لها في أي مكان آخر) - غير أن تلك العصابة من الآتين الجسورين في القرن العاشر، التي وصفها لنا لويدي براند Luid Prand، وبعض معاصري جريجوري السابع، وعدد قليل من خصوم الامبراطور الأول من آل هوهنشتاوفن، تكشف لنا عن شخصيات من هذا الضرب (٣٠) -

من هنا يتبين أن بداية خط «عصر النهضة» كان يمكن مدحا إلى الخلف إلى ما لا نهاية - والنتيجة التي أدركها ميشليه فعلا، هي أن كل لحظة للحياة الفكرية الجديدة، أي لآراء جديدة في الحياة والعالم في العصور الوسطى، لم يكن بد من أن تعتبر فجرا «لعصر النهضة» - وبمضى فعلنا ذلك اضطررنا إلى تطبيق الفرد شبه الشعوري الناهب إلى أن العصور الوسطى في حد ذاتها كانت شيئا مواتا أو جنعا متعفنا (وهو فرض أورده ميشليه مذهباً معترفاً به صراحاً) -

فكان النتيجة: وهي أنه لا بد لنا على الدوام من تقديم تاريخ «عصر النهضة» أكثر فأكثر - قد استخلصت فعلا - والأشخاص الذين ينسب إليهم الفضل في الكشف عن جذور «عصر النهضة» هم اميل جبهارت وهنري تود ولويس كوراجوه وبول سياتيه وثمة الفكرة القائلة بانتساب «عصر النهضة» إلى العصور الوسطى، فإلى أي حد تكامل تكوينها في وقت مبكر مثل عام ١٨٧٧؟ ذلك ما يكشف عنه كتاب «عصر النهضة» الذي ألفه وألتر باتر، وفيه عمد بغير مقدمات وبغير بحث قاطع واضح، إلى

(\*) كارمينا بورانا مجموعة من الأغاني معظمها باللاتينية وبعضها بالألمانية كتبها الجوليارد أو العلماء الجوليارد في القرنين ١٢ و ١٣ (الترجم)

مفهوم لفظة النهضة، فرص تحته كل ما حوته العصور الوسطى من أشياء اجتذبت نظره بما حوت من تلقائية وروعة - فقد فعل ذلك مثلاً بالباكورة الفرنسية الأولى في القرن الثالث عشر وهي أوكاسين ونيقولت Aucassin et Nicolette حيث عدها من ارمصاصات «عصر النهضة» .

وفي ١٨٧٩ أصدر اميل جيهارت وهو كاتب مقالة ممتاز ومؤرخ مبدع للثقافة كتابه «أصول عصر النهضة في ايطاليا» *Les origines de la Renaissance en Italie* وقد اتفق تصوره لطبيعة «عصر النهضة» مع ما تصوره بركهارت عنها ، حيث قال : « لم تكن النهضة في ايطاليا فحسب تجديداً للأدب والفنون ناتجا عن عودة العقول المثقفة الى الأدب الكلاسيكي احياء وانتهالاً ، وعن تهيئة السبل لتدريب أفضل للفنانين الذين عادوا الى استكشاف ما بالمدرسة اليونانية من احساس بالجمال ، وانما هي جماع الحصيلة المركبة للحضارة الإيطالية ، هي التعبير الصحيح لعبقريّة ايطاليا وحياتها الخلقية (٣١) . على أن ما اقتصر بركهارت فيه على اشارة مترفة ، قد تقبله جيهارت تقبلاً تاماً ، حيث قال : « الواقع أن النهضة الإيطالية تبدأ قبل عهد بترارك ، إذ أنه حدث منذ أيام مثالي بيزا وتجل في أعمال جيوتو ، وفي عمارة القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، أن تجددت الفنون ... واذن فأصول النهضة قاصية عريقة في القدم ، وتسبق بأشواط بعيدة الثقافة الأكاديمية التي نشرها أدب القرن الخامس عشر » (٣٢) .

وعندما ظهر كتاب بركهارت « حضارة عصر النهضة *Civilization of the Renaissance* » في ترجمة فرنسية قام بها م . شमित في ١٨٨٥ ، وضع جيهارت السؤال بطريقة أدق قليلاً (٣٣) . فقال : ان النقاط التي ترتبط عندها النهضة بالعصور الوسطى لا تكاد تستبان عند بركهارت ؛ ولذا وجب أن يسلم ضوء أسطع على كتابه عند أطرافه . وقد تولى جيهارت نفسه تسليط ذلك الضوء على بداية الكتاب . فانه في كتابه «ايطاليا المسيحية : تاريخ النهضة الدينية في العصر الوسيط (١٨٩٢) *L'Italie mystique : Histoire de la Renaissance religieuse au Moyen-Age* » واصل البناء فوق ما أسماه « بصادره » متخذاً من يواقيم من فلوريس ( وهو المتصوف الكالابري الذي ظهر في آخريات القرن الثاني عشر ) وفرانسيس الأسيسي نقطتي البداية والانطلاق للحركة الفكرية بأسرها .

والواقع أن هذا لم يعد يعتبر شيئاً جديداً . وفضلاً عن ذلك ، فان ميشليه كان من هذه الناحية ، قد استطاع بكل ما أوتي من قوة وفي



أوسع دائرة ممكنة نشر البندرة التي رآها غيره من الناس وهي تثبت ناجحة من الأرض . وفي اعترافه اللاهث المتفعل الذي صدر به كتابه في تاريخ النهضة كان مدار البحث فعلا هو : لماذا تأخرت النهضة ثلاثة قرون؟ (٣٤) والواقع أنها أعلنت عن نفسها مرارا وتكرارا : فعلت ذلك في القرن الثاني عشر بظهور « أنشودة البطولة الملحمية الفرنسية القديمة Chanson de geste » وأييلارد والأب يواقيم ، وفعلت ذلك في الثالث عشر بظهور الرسالة الثالثة *Evangelium aeternum* وهي نشرة الدفاع الجبلى التي أذاعها الفرنسيسكيون الذين قامت على اكتافهم الدعوة ، وفي الرابع عشر بظهور دانتي . كتب ميشليه : والواقع أن العصور الوسطى كانت ميتة فعلا في القرن الثاني عشر ، وإن ما آخر « عصر النهضة » ليس إلا ما أبداه العصر الوسيط *Le Mayen-Age* من مقاومة عنيدة للعودة إلى أحضان الطبيعة ( وطريقة ميشليه التشبيهية *Anthropomorphic* في التفكير معروفة للجميع ) .

وقد شاعت هذه الأفكار بين الناس جميعا بفضل ميشليه ، ومنذ تلك اللحظة أصبح من الميسور فهم كيف أن والتر باتر استطاع بسهولة تأمة الربط بين مفهوم النهضة وبين شخص القديس فرانسيس حتى قبل اقدام جبهات على تطوير الفكرة على أساس أكاديمي .

فلا وجه للعجب إذن ، من أن المؤرخين الفرنسيين والألمان ، وقد سار كل منهما في طريقه الخاص ، قد وصلوا إلى موقع واحد ونتيجة واحدة . وقد ظهرت في ١٨٨٥ دراسة هنرى تود المعنونة : « فرانسيس الأسيسى وبدايات الفن في عصر النهضة بإيطاليا *Franz von Assisi* » und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien ولم يكن تود معنيا بالانتعاش الديني المنبعث عن حركة القديس فرانسيس في حد ذاتها بقدر عنايته بالآثر الذي أحدثه ذلك الانتعاش في تجديد الفنون . إذ أنه اعتبر الأمر الثاني ذا أهمية قصوى . فإن ما أبداه فرانسيس من حية شعرية غنائية ومن وجدان ذاتي ، بالإضافة إلى انفعاله الجديد ، وجهه لجمال العالم ، لم تكن فحسب دافعا قويا نحو روح فنية عميقة ومادة تخيال فنى جديد ، بل أنه من الناحية الاجتماعية كذلك ، كانت جماعات الرهبان المتسولين *mendicant* مصدرا للدافع والباعث على ذلك الاندفاع

(٣٤) جميعات دينية من الرهبان نشأت في أواخر القرن الثالث عشر وأهمها الدومينيكيون والكرمليون والفرنسيسكيون ، يتبعون أفكار الذات وإذلالها. ويعيشون على الصدقات . ( المترجم )

الجديد نحو البناء . وأقدم تود متعمدا على نحو الحد الفاصل بين العصور الوسطى «عصر النهضة» : «من جيوتو الى رافاييل يحدث تطور مطرد متسق» ، قائم على نظرية عالمية متسقة وصورة دينية كلية متسقة . فالجنوح الى الفصل بين الفن القوطي ، الذي يمتد حتى ١٤٠٠ ، وبين النهضة المباشرة في ١٤٠٠ ، ( الأمر الذي لا يزال يجري عادة في الكتب الدراسية لتاريخ الفنون ) ، معناه أنه قد فاتنا أن ندرك الوحدة العضوية التي تضمهما جميعا ( ٣٥ ) . ويرى تود أن المضمون الفكري للعملية هو تحرير الفرد : « الذي استطاع أن يأخذ حقوقه قهرا تلقاه جمهوره الشعب الحاشدة بواسطة تصور شخصي وانسجامي للاحاساس بالطبيعة والدين - وهو لا يزال في جملته داخل حدود العقيدة الكاثوليكية ، وإن أخذ فعلا يتجاسر عن غير وعي منه الى الخروج عن تلك الحدود » . « والدافع الجواني العميق الذي يحدث مثل تلك المعجزات إنما هو الحساسية المستيقظة المقرطة الفردية » . فالى أى حد تشوهت صورة فرانسيس ، وإلى أى حد بولخ في أثر نفوذه على تطور الثقافة الإيطالية ؟ - تلك أمور لا حاجة بنا الى بحثها عند هذه النقطة .

ولم يكن هنرى تود هو المصدر الروحي للتقدير الواسع الانتشار الذي يلقاه فرانسيس في الدوائر الجمالية . إذ أن كتابه ظل مقصورا على دائرة ضيقة هي دائرة المهتمين بتاريخ الفنون ، ومن ثم راح تود في شيء من التكرار في مقدمة الطبعة الثانية ( ١٩٠٤ ) ، يدعى لنفسه شرف تخطيط الصورة الجديدة للقديس فرانسيس قبل أن استهوى ساباتييه قلوب العالم بزمان طويل بكتابه « حياة سان فرانسوا دي أسيسى » ( ١٨٩٣ ) .

على أن عمل بول ساباتييه ظل خارج حومة النزاع فيما يتعلق بموضوع أصول « عصر النهضة » ، من حيث أنه لم يكن ابتداء - على العكس من جيهارت وتود - بتحديد العلاقة بين فرانسيس والنهضة ، بل بوصف حياة القديس ذي الالهام ، بكل ماحوت من ألوان ولحون ممتازة وقوية . ومن الشائئ أن الصورة المسجبة والبعيدة عن الدقة التي دبرحتها يراعة ذلك اللاهوتي البروتستنتي الفرنسي في كتابه ذي الطابع الشعري اللطيف تمثل القديس روحا ذاتية subjective غنائية شعرية ، تمكن من غزو مافي العالم من جمال من أجل الاخلاص الحار القوي الذي يدخل في الدين الحاجات الشخصية الانفعالية ؛ والذي قدر له - إذ ينحنى باحترام بنوى أمام الكنيسة المعجوز الصلبة ، التي رأت مافي هذا النوع الجديد من العبادة من خطر - أن يتحول إلى

رجل أميط عنه الخداع قرآن عليه الأسى ، بل حتى أوشك أن يغدو شهيدا في سبيل هدفه السامى الباذخ . بيد أن هذه هى بالضبط الصفات التى أصبحت رويدا رويدا مرتبطة بمفهوم « عصر النهضة » : الحساسية الفردية ، وتقبل العالم على علاته ، ووجدان نحو الجمال ، واتجاه شخصى نحو مبادئ الدين والسعادة . ومن ثم فلعل ساباتييه اسهم أكثر من أى إنسان آخر فى احداث نقلة وتغيير فى طبيعة وموعده المفهوم الذى يعبر عنه مصطلح « عصر النهضة » . فلم يعد أحد يتصور ذلك المصطلح قائما قبل كل شئ على نمو العقل ، بل على نمو القلب : أعنى فتح الأعين والروح على كل ممتاز جميل فى العالم والشخصية الفردية . والآن دفعت نظرية بركهارت حول الفردية واستكشاف العالم والانسان الى أقصى مدى لها . وهنا دفعت الى قرار الحلقية تماما أهمية احياء الثقافة الكلاسيكية لعملية « النهضة » . فاما أن «لورنزوفاللا» توقع أن يعود استرجاع اللاتينية الفصحى النقية بأثر صحى ناجح ومنجد للحياة تماما ، وأما أن «بوليتيان» قد كتب أشد ماظهر فى الشعر اللاتينى منذ هوراس قوة وجاذبية ، وأما أن «أفلاطون» لقي التوقير فى فلورنسا بوصفه الرسول الجديد للخلاص ، — فتلك سمات أخرى غيرها « لعصر النهضة » لم يعد لها وزن على الإطلاق فيما يبدو .

فماذا حدث ؟ الذى حدث هو أن مفهوم «عصر النهضة» ، الذى أصبح مطابقا تماما للفردية ولروح دنيوية ، قد وجب أن يمتد مطا تماما حتى لقد فقد كل مرونة له . الواقع أنه لم يعد له أى معنى . فلم يكن ثم أية ظاهرة ثقافية كبرى واحدة فى العصور الوسطى ، لم تقع تحت مفهوم « النهضة » فى واحدة من نواحيها على الأقل . ولم يلبث كل ما بدا جزءا تلقائيا وفريدا من العصور الوسطى فى عهدها الأخير أن رفع منها على التدريج ، وأعطى مكانا بين مصادر « عصر النهضة » . لذا لم تظهر للأمر نهاية على امتداد البصر . فاذا كان انفتاح الأعين ، وإيقاظ النواحي الشخصية ، هو روح « عصر النهضة » . فأى داع هناك لعدم توقير تلك الروح الثنائية الأخرى ، الى جوار فرانسيس بل وفوقه — وهو برناردى كليرفو ، بوصفه أول من حمل تاج « عصر النهضة » . ولو أنعمنا النظر ودققنا الفحص ، هل ترانا نكتشف أنه كانت هناك أية عصور وسطى ؟ لم تكن هنا الا خطوة واحدة لم يبرح فى الامكان اتخاذها : هى فصل مفهوم النهضة فصلا تاما من أساسها ، وهو احياء الدراسات الكلاسيكية . خذ مثلا حفل تاريخ الفن بمعناه الدقيق حيث قام بتلك الخطوة قبل ذلك بزمان طويل مؤرخ الفنون الباريسى لويس كوراجوه أحد

تلاميذ دي لا بورد - فان كوراجوه في كتابه دروس القيت بمدرسة اللوفر *Leçons professées à l'Ecole du Louvre* (1888) — وبخاصة في القسم الثاني منه ، الذي يدور حول «المصادر الحققة لعصر النهضة» قد طور المبحث المزوج القائل بأن الطراز القوطي جدد نفسه في استقلال تام بالاتجاه نحو نزعة التمشي المطلق مع الطبيعة ، وأنه نتيجة لهذا التجدد انبثقت النهضة . ومن الجبل أنه لا النموذج الكلاسيكي المبتعث ولا ايطاليا كان لهما أية أهمية عليّة في تلك العملية من النوع الذي نسب اليهما في أوقات سابقة : اذ إن إشكالا جديدة أخذت تنبثق بمواضع مختلفة من أوروبا منذ أيام القرن الرابع عشر ، فاما في فرنسا ، فان الاساتذة الفلمنكيين كانوا أول من اجتلب الاحساس الجديد نحو الطبيعة والواقع . فلئن حدث في مكان آخر أن « الفردية » أصبحت المصطلح الذي استخدم لتلخيص مفهوم « عصر النهضة » ، فان كوراجوه كان يرى أن عمادها هو « المذهب الواقعي » . والاتجاه الواقعي المدقق المربك الذي اعتنقه يان فان ايك ، بدا لعين بعض العلماء أنه أبرز مثال للروح الأصلية للنهضة . ومما يجرى وفق محاولة كوراجوه ، أن فيرنز جيفارت مؤرخ الفنون البلجيكي أفرد حصة من دراسته للفنانين ملكيور برويدر لام وكلاوس سلوتر وآل فان ايك ومن سبقوهم جعل عنوانها « عصر النهضة بإقليم الشمال » *La Renaissance Septentrionale* (1905)

أما الذي يرجع اليه الفضل في القضاء النهائي على اعتبار العصر القديم الأصل والمصدر للنهضة ، فهو مؤرخ الفنون الألماني كارل نيومان — وهو مؤلف كتاب رائع عن رمبرانت . فان نيومان اتخذ الدراسات البيزنطية نقطة البداية لعمله فلاحظ أن هناك أوجه تشابه مريبة بين الاستاذية الشكلية في الفنون لدى الانسانيين الايطاليين والجلب المدرساني (الاسكولاني) عند بيزنطة (٣٦) المحتضرة . فانه وقد أحسن بالفعل احساسا تاما أن المصادر الحققة للنهضة الحققة انما يعثر عليها في ثنايا تطور الاحساس بالشخصية ، أي في التنبه الى الطبيعة والعالم ، وصل الى الرأي القائل بأن محاكاة القدماء ليست العنصر الحصب في النهضة ، بل هي على العكس عنصر معرقل بل حتى قاتل . ولو نظرت الى أهم النواحي الطرازية للنهضة بمعناها القديم المحدود ، وأعنى بها ما أبداه أتباع المذهب الانساني من المذلة الرشيقة والمتجنية ( القنطرة ) الأدبية ، لم تجدوا الا نزعة بيزنطية والا ابتعادا عن الروح الأصلية الحصب للثقافة الغربية الجديدة التي أخذت تزدهر منبثقة مباشرة عن العصور الوسطى ، ولم تكن بوصفها ذاك لتستطيع أن تؤدى الا الى الجلب والعقم . والواقع

أن مد البصر الى العصر القديم حول النهضة الحقة عن سبيلها : « فالآن تناول الناس الأمثلة الكلاسيكية بوعي تام واتخذوا منها معايير للحياة والخلق ، والآن حرم الفن من روحه بدافع التماس ما للقدمات من الأجواء العظيمة الجبارة والإيماءات النبيلة وأبعدته المهارة الاستاذية الشكلية عن كل مضمون حقيقي » .

فهل يمكن أن يكون مثل ذلك العكس الكامل للمفهوم الأصيل لعصر النهضة صحيحا ؟ أم أن مبحث نيومان المقترن بالذكاء والألمية في طريقة العرض غير خال من قدر معين من العبقرية ؟ أنى ساقصر هنا على مجرد اظهار بضع أخطاء في مقدمته (\*) الكبرى . فمن المعلوم أن فولتير نفسه في زمانه عرف أن النفوذ المباشرة للعلماء البيزنطيين اللاجئين في احياء الثقافة العليا لا يمكن أن يكون كبيرا . فإن أظهر بعض أتباع المذهب الانساني بعض السمات التي تذكرنا ببيزنطة ، فليس مرد ذلك أن تلك السمات تجيء من بيزنطة . وحتى لو فرض أنه كان لبيزنطة فعلا نفوذ معين على الحياة الأدبية ، فمن المحقق أن « عصر النهضة » لم يكتسب عن تلك المدينة نموذج العهود القديمة في الفنون التصويرية . وأخيرا لو فرض أن الكلاسيكية أدت الى روح التزام اللزمات والى الجمود في اطواء بيزنطة المصابة بالشيخوخة ، فما أعظم اختلاف أثرها عن ذلك في إيطاليا ، حيث وقعت على أرض بكر حقا تنبض فوقها حياة شعبية خصبة ناضجة . ومن المقطوع به أن الفاء العنصر الكلاسيكي من « عصر النهضة » لا يمكن أن يساعد على توضيح المفهوم .

---

(\*) يشير الكتاب هنا الى القياس المنطقي في احتوائه على مقدمة كبرى ومقدمة  
صغرى ونتيجة ( المترجم ) .

الم يكن الأفضل أن يعتمد الناس الى أحد امرين : فاما التوقف التام عن استخدام مصطلح النهضة في الوقت الحاضر أو اعادته الى معناه الأصلي المحدود ؟ ولا بد أنه قد اتضح مما ألم بذلك المفهوم من تقلبات أن التناقض بين العصور الوسطى « وعصر النهضة » ، الذي لم يبرح بعد من المسلمات الأساسية ، ذلك التناقض لم يحدد بعد التحديد الكافي ، ولو جاز أن يظهر في النهاية ان له معنى معقولا . وقد اتخذ العلماء على الدوام فكرة غامضة عن « الثقافة الوسيطة » جعلوها نقطة بداية لهم ، وهي فكرة استخدموها باعتبارها النقيض المطلق المقابل للفظلة « عصر النهضة » ، بغض النظر عن نتائج التباين بنهاية العصور الوسطى قليلا أو تأخيرها قليلا ، رغبة في تيسير ظهور ثقافة جديدة . ومع ذلك فهل حدثت فعلا محاولة جادة في أى يوم من الأيام لوضع تعريف واضح وإيجابي لذلك المفهوم : الثقافة الوسيطة ، التى هى النقيض المسلم به لكلمة « عصر النهضة » ؟ لقد تم منذ زمن بعيد رفض رأى ميشليه الذى يجعل من العصور الوسطى مثابة لكل ما هو راكد وتافه وميت . فضلا عن ذلك ، فإن تضمين حدود « عصر النهضة » كمفهوم ، لم يكن فحسب غير مرض فى ناحيتها المتصلة بالقرون الوسطى : بل ان العلاقة بين « عصر النهضة » والاصلاح الدينى بوصفهما ظاهرتين ثقافيتين كانت أبعد ما تكون عن التحديد المضبوط .

هذا الى أن أهل الرأى كانوا يتسرعون دائما فى قبول أن القرن الخامس عشر والنصف الأول من السادس عشر ، ينبئ أن يعد « عصر النهضة » بدون تحفظ ، وذلك فى إيطاليا على الأقل . فهل بحث أحد من العلماء بالقدر الكافى كم من العناصر الوسيطة القديمة للثقافة واصلت العيش الى عهد متأخر من القرن السادس عشر بل تجاوزته ، حتى بعد أن علت كلمة الروح الجديدة ؟

وأخيرا هل كانت نهاية « عصر النهضة مسألة منتهية حسب فيها الخلاف ؟ فقد يذكر القارئ أن مصادر ذلك العصر درست بغاية الجد والاهتمام ، غير أن العلماء ظلوا قانعين عادة فيما يتعلق بانتقاله الى عصر الباروك Baroque والحركة المضادة للإصلاح الديني Counter Reformation بإطلاق التعميمات التي تبلغ حد القول بأن الحركات الهسبانية (\*) واليسوعية قد جلبت الموت المبكر على النهضة الحيوية الحقبة بايطاليا ، جالبة عليها الانحدار الى درك التمسك باللزمات ، وإن حدث في الجهة الأخرى من جبال الألب أن سمح لروح «عصر النهضة» أن يواصل العيش حتى عهد متأخر من القرن السابع عشر . وهنا أيضا احتاج الأمر الى الأدلاء بإيضاح عما يريد الناس فعلا فهمه من مصطلح «عصر النهضة» ، وعن علاقته بالتيارات الفكرية في القرن السابع عشر .

والحق انه كانت ترتسم وراء هذه المسألة الأخيرة مسألة أخرى : هي أن علاقة « عصر النهضة » بحركة « الاستنارة » الكبرى لم يكن بد من أن تتطلب توجيه الالتفات إليها في النهاية . فهل كان « عصر النهضة » فجر الاستنارة ؟ وهل هناك رابطة اتصال بين «عصر النهضة» و«الاستنارة» أم ان هناك بالمحرى تباينا بينهما ؟

لقد راح العلماء يفترضون متعسفين دائما أن ثغرة عظيمة ترقد بين العصور الوسطى و «عصر النهضة» ، ( وإن أظهرت الأيام أكثر فأكثر ألا سبيل الى العثور على هذه الثغرة ) ، وأن رجل « عصر النهضة » في حدود أشد سماته الجوهرية يمثل بالفعل الإنسان العصري . ولكن السؤال جرى على النحو التالي : ألا يمكن أن يظهر نتيجة للفحص أكثر دقة أن الخطوط الكبرى الفاصلة تقع على الأقل بنفس الدرجة من الواضوح بين « عصر النهضة » والثقافة الحديثة ؟

ان أحدا لم يقدم حتى اليوم جوابا مرضيا عن كل هذه الأسئلة ، بل ان أحدا لم يكده يشرع حتى الآن في الرد على بعضها . الحق ان مسألة « عصر النهضة » لم تدرس حتى الآن بأية حال من كل نواحيها .

ولم يكن زمن أبكر من زماننا كان عصر « النهضة والإصلاح الديني » في العادة يعتبران معا فجرا لعصر جديد . ولكن ذلك النوع من الاتجاه إنما هو الاتجاه التاريخي لأصحاب المذهب العقلاني . ذلك أن جيلا من أتباع المذهب العقلاني التحرري ، لما لم يعد يدرك مدى تباعده عن

(\*) الحركة الهسبانية : الدعوة الدينية للكنيسة الاسبانية ( المترجم ) .

البروتستنتية المبكرة - اعتقد أنه مستطيع أن يجد في هاتين الحركتين التحرير الكبير للروح ، والتخليص النهائي للأغلال عن الأيدي وإزاحة الفشاوات عن الأعين . ويدت الحرية والصديق كأنما هما نصيب الحركتين جميعا ، على حال يناقض مآصدر من لاهوت العصور الوسطى وكنيسة العصور الوسطى من خداع واضطهاد . بيد أنه عند المزيد من بحث التفاصيل ، لم يتمالك العلماء من الحكم بأن مضمون «عصر النهضة والإصلاح الديني» ، لم يسيرا متوازيين إلا الى مسافة قصيرة جدا . وقد حدث في فرنسا وحدها أن التيارين فاضا فوق مجرى واحد في البداية : فإن دائرة المحيطين بمرجريت دي نافار - نصيرة رابليه وكلمنت ماروه (\*) ولوفيفر دي إيتابل (\*\*) ويونافنتور ديسبريه (\*\*\*) - لم تكن تستطيع أن تميز حتى ذلك الحين بين نزعات «عصر النهضة ونزعات الإصلاح الديني» . على أن ذلك بين نزعات «عصر النهضة ونزعات الإصلاح الديني» . على أن ذلك الانسجام بينهما لم يلبث أن انتهى بظهور كالفن ، وترامي الأمر في النهاية الى أن التباين بين المبدأ الديني الجديد والثقافة الجديدة ، أوشك أن يصير أقوى بتلك البلاد منه بالأقاليم اللوثرية : فبظهور رونسار وزمزمته خلت النهضة الفرنسية خطوة التقهقر النهائي وارتمت في أحضان الكنيسة الأم . فإن ما طبع عليه البروتستنت من تقوى متشددة ، وما أخذوا به أنفسهم من تطهر وما لهم من دافع عنيف الى العمل ، بالموازنة لما عليه «الانسانيون» من هدوء بل من عدم ميالة كثيرا ما اجتمع اليهما الخفة والمرح - أمور من شأنها أن جعلت «الإصلاح الديني وعصر النهضة» أمرين متباينين لا تعبيريين مترابطين عن روح واحدة حقا . ولعل أشد ما فرق بينهما ، الطابع الشعبي الأصيل لحركة «الإصلاح الديني» ، وذلك بضد النعرة الاعتزالية التي غلبت على النهضة بسبب ما انصرفت به من ارتباط بالبلاط أو تعمق على أو حتى عنجهية متعالية أحيانا . لقد كانتا تقيضين متقابلين ، لا كيانا واحدا للثقافة العصرية يسطع ضياؤه ويهدي الناس بشكل مزدوج .

ومما زاد نزعة هذا التناقض بين النهضة والإصلاح الديني قوة ، ذلك المقال (١) المقنع الذي أصدره ارنست ترويلتش ( Troeltsch )

(\*) ماروه ( ١٤٩٥ - ١٥٤٤ ) شاعر فرنسي ولد في كاهور . ( المترجم )

(\*\*) لوفيفر ( ١٤٥٥ - ١٥٣٧ ) لاهوتي من اتباع كالفن . أول من ترجم الانجيل

كاملا للفرنسية . ( المترجم )

(\*\*\*) يونافنتور ( تولى ١٥٤٤ ) رواية وشاعر فرنسي ، خادم خاص للمارجريت

فرانسوا الأول ، ترك مجموعة روايات . ( المترجم )



وأظهر فيه أن الإصلاح الدينى ليس معناه إشراق فجر الثقافة المصرية بآية حال ، وأن البروتستنتية الباكورة إنما هى فى حد طبيعتها وبقوتها - استمرار للمثل العليا الوسيطة الأصيلة للثقافة ، وذلك بينما الروح الحديثة التى كتب لها فيما بعد أن تجد أداة التعبير عنها فى حركة الاستنارة وفى أفكار التسامح وفى الإيمان بحق الفرد فى إبداء رأيه . الشخصى فى كل المسائل المتعلقة بالضيم ، أمور مهدت لها « النهضة » السبيل . والحق أن البروتستنتية الباكورة تعد امتدادا فى عمر المصور الوسطى ، ما دامت نقطة الابتداء التى يستمسك بها ، هى أن فكر المصور الوسطى يعنى أن يتخذ العقل اتجاهها قاطعا محضا يضع الكنيسة - باعتبارها الجسم الحى والهيئة المنوطة بالوحي المباشر من الله - فى صدر الصورة نصبا ، ويعترف بأن الغرض الوحيد للفرد وللشريعة كافة هو بذل مجهوداتهم فى سبيل الخلاص ، دون أن يشغلوا أنفسهم بالحضارة العلمانية بوصفها كذلك . وقد استمسكت البروتستنتية الباكورة بغير تحفظ بالسلطان الإيجابى للمذهب الدينى وقررت من الحضارة الدنيوية على أساس من مبدأ لا يقل قوة عما فعلته الكاثوليكية الوسيطة . « وإزاء هذه الظروف ، يتضح أن البروتستنتية لا يمكن أن تكون الممثل المباشر لبداية العالم الحديث . وإنما هى على عكس ذلك تبدو فى الوقت الحاضر كأنها هى تجديد وتقوية لحل أعلى لثقافة تكبّلها الكنيسة بالأغلال أى رد فعل كامل للفكر الوسيطى يلتمح بدايات ثقافة دنيوية حرة ثم إنجازها » .

فكان الإصلاح الدينى إذن فى مناقضة حادة منه لاتجاهات النهضة ، يكاد يتحدى الثقافة ويناصبها العداء : وذلك هو مدى ما بلغته وجهة نظر ترويلتش المدعشة . على أنه وقد أذعن بعد ذلك للنقد الذى وجهته إليه جهات كثيرة ، عاد فضلكم بأن الإصلاح الدينى تمكن فى نقاط كثيرة أيضا - وإن لم يكن ذلك هدفه الأول - من إيجاد « التربة الجديدة » التى أقيمت عليها أسس الأشكال السياسية والاجتماعية الجديدة : بفضل خروج نصف أوروبا من دائرة السلطة البابوية الشاملة . وإلغاء هرم المناصب الكنسية والنظام الديرى ، وإبطال المحاكم الكنسية ، ومصادرة أملاك الكنيسة واستخدامها فى أغراض سياسية وثقافية ، والقضاء على العزوبة واحتراف الزهادة .

ومع ذلك ، فلا يعنينا هنا سلامة مبحث ترويلتش ومدى قدرته على الصمود فى حد ذاته ولا التفريق الضخم الذى أقامه بين أهمية مذهب

كالفن والتعميديين بالنسبة للتاريخ الثقافي من ناحية وبين المذهب اللوثرى من ناحية أخرى ( الذى يحقر ترويلتش من شأنه الى أقصى حد ) وإنما الذى يعنينا هو نتائج استبصاراته الجديدة وأثرها فى مسألة عصر النهضة .

فلو حدث حقا أن الثقافة الوسيطية واصلت انسياها فعلا تحت « عصر النهضة » حتى فاضت فى غدير « الإصلاح الدينى » ، فإن الخط الفاصل بين العصور الوسطى « وعصر النهضة » لا ينبغي فحسب أن يرسم رأسيا بل وأفقيا أيضا . وفى تلك الحالة ، لا يكون « عصر النهضة » بداية لعصر جديد الا بدرجة ضيقة والى حد صغير . وتلك هى الحقيقة التى استطاع ترويلتش مهما يكن مبلغ ما فى رأيه فى البروتستنتية من الصحة ، إيضاها بدرجة تفوق فى وضوحها كل ما تم قبل ذلك : إذ أن « عصر النهضة » لم يحدد بآية حال ثقافة القرن السادس عشر فى جملتها ، وإنما ناحية واحدة هامة منها فقط . وإن مجرد ذكر أسماء سافونا رولا(\*) ولوثر وتوماس مونتسر(\*\*) وكالفن ولويولا(\*\*\*) لفيه الكفاية لانكار أن لفظة النهضة مرادفة لثقافة القرن السادس عشر . إذ مانحن بحاجة أن نؤكد أن هذه الشخصيات القوية جميعا غارقة لأذناها فى انتسابها الى القرن السادس عشر ، بعيدة كل البعد عن كل صلة « بعصر النهضة » . ذلك أن « عصر النهضة » ك مفهوم لا يغطى الا ناحية واحدة من نواحي العملية الفنية للحضارة التى لم تقتصر قبل كل شيء على الفنون والعلوم والآداب . وإنما هو يقتصر على تثقيف نخبة ممتازة من الرجال ولا يزيد . ولعله لا يضم تلك النخبة الممتازة الا فى شطر من جوهره المعقد والمتناقض . أما التطور الثقافى فإنه يواصل المفيض من دون « النهضة » . فاما « النهضة » فليست الا ظاهرة سطحية جدا ، على أن التحولات الثقافية الحقة الجوهرية فاضت مباشرة من العصور الوسطى (٢) . وعننى مع ذلك أن هذا يبدو ضربا من المبالغة فى وجهة

(\*) سافونا رولا ( ١٤٥٢ - ١٤٩٨ ) صاحب الفكرة فى انشاء جمعية الرهبان الدومينيكيين ، جاول بغیر نجاح أن يتقوى بفلورنسا دستورا ديمقراطيا دينيا ، اتهم بالهرطقة وأعدم حرقا . ( المترجم ) .

(\*\*) توماس مونتسر ( ١٤٩٠ - ١٥٢٥ ) مؤسس طائفة التعميديين .

( المترجم ) .

(\*\*\*) اجناطيوس ليولا ( ١٤٩١ - ١٥٠٦ ) مؤسس جمعية الآباء اليسوعيين ( الجرويت ) .

( المترجم )

نظر صحيحة في حد ذاتها . وسنعاود الآن اقتباس عبارات بر كهارت الحكيمه ، ولكن مع مدلول آخر لها في هذا المقام : « ما كانت النهضة لتصل الى تلك الاهمية العالمية التي بلغتها لو أن في الامكان فصل عناصرها بعضها عن بعض بمثل هذه لسهولة » . ومع ذلك ، فما يستطيع أحد أن ينكر أن النهضة حلة قشبية مما يلبس يوم الاحاد .

أم أننا لا نملك حتى الآن الا منظرا للنهضة مفرط الضيق ؟ هل نحن نراها في صورة ، أضخم كثيرا بالوازنة الى بناء الثقافة الشعبية الرابض تحتها ؟ وهل عسانا أن نكون مغالين في تقدير افراطها وسرفها وبالتبعية صفتها العصرية ؟ الواقع أن الصورة الحادة الواضحة التي تصورها بر كهارت لا تزال مطبوعة على شبكية . أعيننا بشكل لا يمحي - وهي صورة تقوم سماتها على احساس بالشخصية حر لا كايح لجأحه وعلى حمية وئنية نحو العالم ، فضلا عن عدم اهتمام بالدين ، بل اختقار له . ويحتمل أن النهضة نفسها كانت مفرقة في طابعها الوسيطى بدرجة أكثر مما تمودنا . وبهذه الطريقة لابد أن الشفرة التي تفصلها عن الإصلاح الدينى ، والتي تبدو كأنها أصبحت بالغة العرض والاتساع ، سيتجلى أن عبورها ليس - مع ذلك - بالأمر العسير .

ولعمري أن روح « عصر النهضة » لأقل عصرية بكثير مما يجنح الناس على الدوام الى اعتقاده . وهناك نقطة تناقض ثابتة مقررة بين الثقافتين الوسيطية والعصرية ، هي أن المصور الوسطى كانت تفرض سلطانا ملزما على كل عقل ومعايير قاطعة لكل ما هو فكرى - وليس ذلك بقاصر على ناحية الدين ، وفى أعقابه الفلسفة والعلوم ، بل وأيضا في مناحى القانون والفنون وأدب اللياقة (الاتيكييت) والتسلية . أما العصر الحديث فانه يقرر حق الفرد في تحديد طريقة حياته ومعتقداته وأذواقه ولكن أين اذن يقف « عصر النهضة » ؟ المحقق أنه لا يقف في الجانب العصرى (٣) . إذ أن ما يدمع « عصر النهضة » ، بميسم الثقافة القائمة على الاسانيد والسوابق القاطعة ، لا يقوم فقط على توقيده الحسير النظر للتقديم بوصفه مرجعا ثيبنا ومثاليا ؛ بل ان روحه بأكملها مفرطة في سميتها المعيارية Normative التي تبحث عن موازين سرمدية الصحة لكل من الجمال أو السياسة أو تقدير الملك أو الفضيلة أو الصدق . وسواء تناولنا بالدراسة دور او ميكافيللى أو أريوستو أو رونسار ، فانهم جميعا يحاولون البحث عن أنظمة للفن أو المعرفة تتناز بأنها غير شخصية متمسكة بدقة التحديد ، وعدم الابهام وكمال التعبير .

ولم يظهر أحد منهم تنبها الى ما يتصف به الانسان من حيث أعماق دوافعه من تناقض وتلقائية بعيدة المنال تفوق كل وصف . وهنا تحوم الشكوك ولو للحظة وجيزة ، حول مذهب الفردية في « عصر النهضة » وهو الذي قبله الجميع بلا تحفظ وهل هو الفرض النافع المفيد كما يبدو في الظاهر ؟ غير أننا نميل الى اجمال تلك الشكوك في الوقت الحاضر .

وقبل أن تحدد العلاقة بين « عصر النهضة » والاصلاح الديني بوضوح ، يجب أن تصلح غلطة خطيرة سرت في ذلك الوقت في نظرية الناس الى النهضة - وهي الفكرة التي تدور حول طابعها الوثني أو على الأقل المناهض للدين . ومن المقطوع به تماما أن لبركهارت نصيبا كبيرا في تطوير تلك الفكرة . فانه أفرد جانبا عظيما من التفاتة لدراسة الخصائص الوثنية في مذهب الانسانيين . ثم ان تأكيده القوى على الارادة الحرة في شئون الضمير وغلبة الطابع الدنيوي على رجل « عصر النهضة » ، كانت في حد ذاتها آية كافية للدلالة على أن رجلا « عصر النهضة » الحق أبعد الناس عن المسيحي الحق في تفكيره . وفيما عدا ذلك ، ألم تكن كتابات الانسانيين ابتداء من بوجيو وقالافا حتى ارازموس ، طافحة بكل ألوان السخرية بالكنيسة والرهبان ، دافقة بالتشكك والتعالى المتعالي بالمنجمة ! وحتى بيار بايل نفسه في زمانه قد اقتنع بأن هؤلاء الأقوام جميعا لا ينطوون الا على - «النزول اليسير من الدين» - واستطاع بركهارت أن يصرح : « بأن الدين بايطاليا في « عصر النهضة » ( عدا ما لعله جاء في صورة الخرافة ) لم يبق حيا حقا الا في صورة الفن ، (٤) .

وهنا ينطوي الموقف على أفكار خاطئة جديدة . ففي المقام الاول ، لم تكن عادة السخرية من الكنيسة أو رجالها أو التعالي عليهم بمنهجية مقصورة بآية حال على أصحاب المذهب الانساني ولا اعتبرت موضوعا اختصوا به . وانما هي شيء واسع الانتشار جدا منذ بداية أيام الفلسفة المدرسية Scholasticism ولقد بلغ الأمر أن مذهب ابن رشد Averroism انتشر في القرن الثالث عشر نفسه الى جوار توماس الاكوينى . فحتى في ذلك الزمان شاع في قاعات محاضرات جامعة باريس وبمدن ايطاليا وبلاطات أمرائها ، وجود جيل من « زنادقة الصالونات » الذين تفاخروا بنيلهم لفكرة الخلود واستطاعوا أن يقيموا بينهم وبين الكنيسة سلاما رائده الحذر . وهم القوم الذين حكم عليهم دانتي بالخلود في جهنم تحت اسم الأبيقوريين . وكما هو

معروف ، كان جيوتو نفسه موضع تلك التهمة . وليس ثم موضع يتضح فيه ، مثلما يتضح هنا ، كم من العسر على الانسان أن يرسم خطوطا فاصلة دقيقة في التاريخ الثقافي . ولا تنس أن دانتي نفسه الذي شهد والد صديقه جيوتو كالفالكانتى يتسعر في النواويس المتأججة الى جوار فاريناتا من أوبرتى ، شهد استاذ مذهب ابن رشد ، سيجردى برايانث ينعم في الفردوس السماوى الى جوار توماس نفسه بين مصابيح اللاهوت (٥) .

فاذا أمكن أن يحدث هذا لدانتي ، وجب أن نصطنع نحن الحيلة والا نسـم « عصر النهضة » بجأفة المسيحية على أساس فلذة صغيرة من القدح وطلائى الخلة . وفوق هذا ، فان النهضة بأكملها لا تتألف بأية حال من الانسانين غير الاتقياء أو ذوى السلوك المجرد من التقوى . فلو جاز أن الطبيعة الحقـة والمدلول العميق «لعصر النهضة » تجلت حقا فيما اتصفوا به من عدم اكتراث ، فان معنى ذلك وجود سخف غريب فى مفهوم تلك الظاهرة الثقافية العظيمة بمجموعها ، وذلك أنه لاشك أن كل انسان على دراية تامة بأن فن النهضة بكل ما حوى من سدى ولحمة من الكلاسيكية والتجديد ، كان ولا يزال مسيحيا مادة ومحتوى ، وأنه لا يقل فى ذلك مسيحية عن الفن الوسيطى قبله وفن الحركة المضادة للإصلاح الدينى بعده . وسواء تناولنا بالدراسة الفن الرومانسكى والقوطى ، أو فن سيبينا وطرائق جيوتو Giotto ، أو الفلمنكيين ، أو أبناء الأربعينات ( القرن الخامس عشر ) ، أو ليوناردو ورافاييل ، أو فناني فيرونا وجويدوريني ، وواصلنا متابعتهم صعودا حتى مراقى الباروك فى أعلى ذروته ، لوجدنا أن الهدف المقدس والموضوع المقدس هما على الدوام مصدر الإلهام الرئيسى للفن . ويفترض كل انسان أن فن العصر الوسيط تولد عن أعـمق مشاعر التقوى . وفوق هذا فان أحدا لا يستطيع الشك فى التقوى الصارمة المخلصة التى امتلأ بها قلب الذين اعتنقوا حديثا المذهب الكاثوليكي الذى تقاه وطهره مجمع ترنت وجماعة اليسوعيين . وهل يعقل لفن « عصر النهضة » ذاتها فيما بين هذين الأمرين ، أن يكون الطابع الغالب فيه ادعاء للتقوى أو تظاهرا مصطنعا بها الا فى حالة قلة ؟ وهل ينبثق أعظم ازدهار للفن عن أروى أنواع الإلهام ؟ أفلا تكون نتيجة ذلك أن يستعصى علينا تماما فهم « عصر النهضة » ؟

وبديهى أن الانسان لابد أن يعرف الأمر معرفة أصوب متى تذكر الشخصيات الفردية ذاتها ، مسقطا من حسابه الى حين الفكرة العامة عن انصاف « عصر النهضة » بالوثنية . فما الوثنية الا القناع الذى ارتداه الأفزاد ليحوزوا الامتياز ؛ أما أعق طوايا الأنفس لدى معظم الشخصيات فقد انطوت على ايمان دينى راسخ الأسس . وربما اتخذنا من تقوى مايكلانجلو البطولية رمزا لما صيغ منه قلب النهضة فى هذه وغيرها من النواحي .

وقد بالغ الناس مبالغة مفرطة فى تقدير عنصر الوثنية فى النهضة . والذى حدث حتى فى ادب الحركة الانسانية - وهو المضمار الوحيد الذى انطلق فيه لها العنان - هو انها لم تستول على شئ يمكن أن يشابه المكان الذى كان من المنتظر لها أن تحتله . ولاشك أن نورا مبالغا فيه قد سلط على ما سمي بالوقاحات الوثنية ، التى لم تزد غالبا عن موضوعات جديدة من الطمنطنة والتعاطف والثقة بالذات ؛ على حين أن الأساس العريض لليقين المسيحى فى مؤلفات الانسانيين ، ذلك الأساس الذى لم يداخله أى وهن رغم ما يشوبه من آراء الرواقيين ، قد ترك مقمورا بدماس الظلام . ولقد تمنى بترارك بوكاتشيو لو وضع العصر القديم بأكمله فى خدمة العقيدة المسيحية (٦) . ولو استعرضت من أعقبهما من شخصيات لوجدت أنهم لم يفصموا مطلقا بين حبههم للقديم الوثنى وبين العقيدة المسيحية - الأمر الذى قد يفترضه المرء لو أخذ الأمور على ظواهرها .

والآن وقد خففنا على هذا النحو الفكرة التى تتهم « عصر النهضة » بعلم المسيحية ، فإن التباين بين عصر النهضة والاصلاح الدينى يفقد الشئ الكثير من حدته . كما أنه يتضح تماما أنه يوجد بين التيارين الثقافيين من النواحي المشتركة أكثر مما كان يبدو ممكنا ، بالنظر الى التباين العظيم فى موقفهما من الحياة والعالم . وقد أدت أبحاث كونراد برداخ العالم اللغوى الألمانى الى ايضاح أشياء عجيبة فى هذه النقطة حول انتماء الأصول المشتركة لكل من النهضة والاصلاح الدينى الى دائرة أفكار واحدة . اذ أوضح ذلك العالم أن النهضة والاصلاح الدينى ( بما فى ذلك الحركة الكاثوليكية المضادة للاصلاح ) اشتركا من حيث بدايتهما فى فكرة ، هى توقع الخلاص ، وهى نواة عريقة القدم لفكرة عن التجديد الفكرى . ولا يتضمن ذلك بطبيعة الحال أن الظاهرتين جاءتا نتيجة لتلك الفكرة . فان أحدا لن يرضى أن يحاول قبول تفسير كهذا مفرط المثالية Ultra-idealistic يقوم على نظرة ذات جانب

واحد . والنهضة وحركة الإصلاح الديني كانتا ثمرة التطورات الثقافية للعصور الوسطى بكل ما حوت من تركيب معقد ، فهما من ثم وليدتا عوامل فكرية واقتصادية وسياسية . بيد أن مما له دلالة الهامة أن الأفكار التي ملأت صدور من تصدوا لشرح الحركتين الكبيرتين انبجست جزئيا عن جرثومة واحدة .

ولست أنكر أنني أهملت قصدا هذه العلاقات أثناء أبحاثي السابقة في كيف أن التنبيه إلى الأحياء أو الاسترجاع أو الميلاد الجديد أو التجديد ، ما لبث رويدا رويدا أن تطور عند شراح « عصر النهضة » وقد آن لنا الآن أن نوضح أن فكرة « استرجاع الأدب الرفيع » التي نلتقي بها عند رابليه ، أن هي إلا تقليد لأمل أوسع كثيرا في الأحياء شغل العقول أمد قرون عديدة . والآن صار من الممكن منح الرأي القائل بأن يواقيم من فلوريس هو الطليعة والرائد الأول للنهضة ، موطن قدم أقوى وأثبت داخل سلسلة من الأفكار يمكن تحديدها بدقة .

وينحصر الأصل في السلسلة الكاملة للأفكار فيما ورد في « العهد الجديد » من فكرة عن الميلاد الجديد ، وهي بدورها فكرة مفروسة جذورها في أفكار التجديد التي أوردتها المزامير وأسفار الأنبياء (٧) . ثم إن الأناجيل والرسائل عرفت العقول بأفكار عن التجديد والميلاد الجديد وتجدد التكوين ، وهي أشياء يرتبط بعضها بتأثير الأسرار المقدسة وبخاصة التعميد والعشاء الرباني ، ويرتبط البعض الآخر بتوقع الخلاص النهائي ويرتبط بعضها الآخر بالتحول بالإنسان المعنى إلى حالة النماء والبركة (٨) وقد استخدمت النسخة اللاتينية من الكتاب المقدس Vulgate مصطلحات الميلاد من جديد Renasci والتجديد Regeneratio والحياة الجديدة Novavita والتجديد Renovari والإبداع الجديد Renovatio والإصلاح Reformari .

ثم إن هذه الفكرة الدينية ، القائمة على السر المقدس وفلسفة الحشر والنشور والآراء الخلقية ، أي فكرة التجديد الروحي ، ما لبثت أن اكتسبت مضمونا جديدا عندما حدث في أخريات القرن الثاني عشر ، أن يواقيم الفلوريسي ( Floris ) حولها إلى توقع لتحول جديد أوشك حقا أن يلم بالمسيحية . والحالة الأولى في العالم ، وهي التي ورد ذكرها في « العهد القديم » ، إنما هي حالة الشريعة والقانون ؛ والحالة الحالية حال « نعماء وبركة » ، بيد أنها سينتهيها سريعا حالة نعماء أشد وأجزل من النوع الذي يعدنا به انجيل يوحنا (٩) . وقد أسس العصر الأول في ظل

المعرفة ، وأسس الثاني في ظل الحكمة ؛ أما الثالث فسيكون في ظل كمال المعرفة . والعصر الأول كان عصر عبودية ، وكان الثاني عصر طاعة بريئة ، وسيكون الثالث عصر حرية . وانطوى الأول على الخوف ، والثاني على الايمان ؛ وسينطوى الثالث على المحبة . وقد أضاء الأول نور النجوم ، وأضاء الثاني شعاع الفجر ، وأما الثالث فسيبعث ضياء الشمس . وجلب الأول نبات القراص والثاني الورود ، على حين سيجلب الثالث السوسن . وسينشأ زعيم جديد : بابا عمام لأورشليم الجديدة يجدد الديانة المسيحية .

ولست بحاجة أن أبحث هنا الى أى حد أثرت أفكار يواقيم الفلوريسى على القديس فرانسيس الأسيسى ذاته . على أنه من المحقق أن شطرا من أتباعه ، وهم الآباء الروحيون The Spirituals تناولوا أفكار يواقيم بالتفصيل والاحكام . ومن المحقق كذلك أن وعظ الفرنسيسكيين وشعر الفرنسيسكيين وتصورهم الدينى ، قد تولت نشر فكرة الحياة المجددة Renovatio vitae بين أوسع الدوائر نطاقا ، مع توكيد التركيز الآن بدرجة أكبر على التجديد الداخلى للشخص الفرد ، ثم توكيده كذلك بشكل أشد على توقع حدوث حادثة علمانية واقعية تجلب التجديد الروحى وأصبحت كلمتا التجديد والاصلاح كلمة السر الروحية فى القرن الثالث عشر .

وعلى هذه الصورة والمعنى تناولها دانتى . ولن يستطاع فهم مراده من كتاب الحياة الجديدة Vita nuova الا على أساس هاته الأفكار . ومع ذلك فالكوميديا الالهية تشهد بأن مفهوم التجديد قد وسع . على أن الفكرة وإن ظلت واقعة بشدة تحت نفوذ الآباء الروحيين من أتباع فرانسيس - قد اكتسبت فى أعمال دانتى أهمية سياسية وثقافية بالاضافة الى معناها الدينى . فمن قبل له أن يجيء ، فانه سيجلب السلام ويحرر ايطاليا . والآن وبطريقة بالغة الروعة التقت فكرة الميلاد الجديد للمسيحية بفكرة انتعاش كلاسيكية محضة ، وهى التى وردت فى اكلوغة (\*) فرجيل الرابعة .

ان التعاقب الأكبر للمصور يبدأ من جديد . فالصدالة ، العذراء تعود لتميش معنا ، وقد عاد حكم الاله ساتيرن (\*\*) سيرته الأولى . فالابن البكر للعصر الجديد منطلق فعلا فى طريقه من السماوات العلى الى الارض .

(\*) الاكلوغة Eclogue : مقطوعة شعرية قصيرة (المترجم)

(\*\*) ساتيرن أو زحل : هو اله الزراعة عند الرومان . وقد هم فى عهده العدل

والرخاء . (المترجم)



ولا يخفى أنه حتى أقدم رجال اللاهوت المسيحي أنفسهم فسروا هذه الكلمات بأنها نبوة بميلاد المسيح ، غير أن دانتى ربطها آنفذ بالتجديد السياسى الذى توقدت نفسه بالرغبة فيه والتجديد الجمالى الذى أحس بوجوده واضحا فى زمانه .

وقد اتخذ كل من دانتى وبترارك من « روما المعولة بالنحيب » رمزا للعالم المتحرق شوقا الى التجديد والتحرير . وهو رمز يتسم بكثرة الثمار ودنو القطوف ، وذلك لأن روما يمكن أن ترى فى أى عدد من الأدوار مهما كبر . فترى بوصفها عاصمة إيطاليا المعرضة لضغوط ما بين الأحزاب من حصومات وعنف ؛ وبوصفها مركزا للكنيسة المحتاجة الى التنقية جسما ورأسا ؛ وباعتبارها موضع الفضيلة الحضرية الكلاسيكية والثقافة الكلاسيكية : « روما التى شادتها الدنيا الطيبة لتكون مثابة للانسان ٠٠٠٠ » (١١) وواضح أن أساس الصورة كان على الدوام الفكرة التى تذهب الى أن العودة الى قديم الأزمنة تجلب الخلاص .

ولم ينقض طويل زمن حتى نهض حالم متحمس هو كولا دى ريينزى فحول ذلك الانشغال الشديد بروما القديمة الى اساس لعمل سياسى . وكما أوضح برداخ ، كان لباب ما أورده ذلك التريبليون الشعبى من أفكار فى خطابه العجيبة يتألف من فكرتى الميلاد الجديد والتجديد *Renasci, Renovari* بصورة يقوم نصفها على المعنى التصوفى ( المستيقى ) الدينى ونصفها الآخر على المعنى السياسى . وقد سقط ريينزى نتيجة لضعفه ، وسقط معه عمله الذى ظهر فى غير أوانه ، ولكن رمز روما المولودة من جديد *Roma rinata* ظل حيا وملأ عقول الأجيال التالية . وجاء وقت سيطرت فيه على ذلك الرمز فكرة العودة الى نظم روما القديمة وفضائلها ، وجاء آخر سيطرت فيه فكرة استرجاع اللاتينية النقية والفنون الرفيعة ، وجاء وقت آخر أيضا رانت فيه الفكرة المرغوبة ببالغ الحماسة فكرة تنقية الكنيسة والعقيدة من كل شائبة . ومن هنا يتجلى أن كلمات التجديد والاحياء والنهضة صارت بالفعل مناط التشوق والاهتمام لعصر بأكمله وأصبحت حينها شديدا الى قديم الفخامة ، حتى قبل أن تحدث التحولات الايجابية فى الفن والعلم والحياة التى ستلخصها فيما بعد تحت عنوان تلك المصطلحات . وما أن أصبحت العقول متنبهة الى نشوء تجديد حق للأشياء المحيطة بهم والمتمثلة فيهم ، أى بمجرد أن أحسوا أنهم شراح مثل فننى أهل جديد وذوق أدبى أكثر امتيازا ووسيلة ثرية للتعبير ، وموقف أحفل بالجرأة

على نقد التقاليد والروايات المقدسة ، حتى وجد ذلك التنبيه يدا تمتد اليه بالتصنيف وتضعه تحت بريق المثل الأعلى للحياة الموجود فعلا . فلما بدا النبع يفيض كانت اليد تمتد فعلا بالابريق الذى يتلقى ماء الصافي .

وهكذا يشهد المرء الانسانيين فى جانب ودعاة الاصلاح الدينى فى آخر وهما يستخدمان مفاهيم الاسترجاع والميلاد الجديد ، وهى تطبيقات وتحديدات جزئية لما كان فى الأصل فكرة عريضة جدا تدور حول التجديد . ولو تأملنا دائرة العالم زوينجلى (\*) لرأينا لفظة النهضة قد أوشكت حين طمعت على المسيحية والاناجيل ، أن تصبح شعارا (١٢) . وقديما صاح ميلا نكتون : « ما أسعدنا لو أمكن أن تولد الدراسات الصائبة من جديد بفضل الآلهة . وتنضم الناحية الخلقية والدينية والناحية الجمالية والأدبية للمثل الأعلى للنهضة احدهما فى الأخرى دون أى حد واضح يفصل بينها ( ولاشك أن لفظة « الآلهة » البسيطة التى أوردتها ميلا نكتون بصيغة الجمع تنطوى على مجلدات : لا بالنسبة للسمة الوثنية للمذهب الانسانى بل من حيث سمته المسيحية ) . واليك ما كتبه صديق الى زوينجلى : « فالآن تزهو من جديد الاستقامة والأمانة والعدل وبكلمة واحدة ، الانجيل الذى اختفى فى غياهب الظلمات زمنا طويلا فالآداب تولد من جديد Renascuntur ويرجى أن يجرى اليوم الذى تولد فيه طهارة الأولين ثانية ، مثلما نشهد الميلاد الجديد لحضارتهم » . وقد كتب المصلح السويسرى بنفسه الى بيانوس رينانوس . ثم قدم ارازموس الذى انبجست عنه هذه الأفكار لأول مرة الى تلك التوقعات الثلاث الكبرى ، فوضعها جنباً الى جنب فى رسالة بعث بها الى البابا ليو العاشر تاريخها ١٥١٧ :

ان هذا عصرنا ، الذى يبدو محتملا أن يكون عصرنا ذهبيا ، ان حدث يوما أن وجد مثله ، الذى أشهد فيه تحت رعايتكم السعيدة ، وبفضل نصائحكم المقدسة ، أن ثلاثا من بركات الانسانية أوشكت أن تعاد اليها . وأعني بهن : - أولا تلك التقوى المسيحية الحقة التى دب فيها البلى من كثير من الأوجه ، وثانيا : - قيام

(\*) أولوينج زوينجلى ( أو بالحرى تسفنجلى ١٤٨٤ - ١٥٣١ ) بروستانتى سويسرى ولد فى سان جال ، وهو فى الأصل قسيس كاثولى ، ولكنه صار من دعاة الاصلاح الدينى فى سنة ١٥١٩ ، وقاد حركة الاصلاح بسويسرة ( المترجم )

علوم ادبية من أرفع الأنواع ( وهى هنا أفعال التفضيل من *bonae Literae* ) ، وهى شئ لا يلقى حتى الآن إلا الإهمال من ناحية والفساد من ناحية أخرى ، وثالثا : - الوفاق العلنى والدائم للمسيحية مصدر التقوى واللوزعية وأمهما . (١٣)

وعندنا ونحن ننظر الى الخلف ونحكم على الأشياء حسب نتائجها ، ان مسافة الخلف بين شعبتى الانسانيين: المستمسكة منهما بالأدب القديم والمعتصمة منهما بالكتاب المقدس ، تبدو أضخم مما كانت فعلا . اذ الواقع ان الفكرة التى ألهمت الجانبين مدموغة بنفس الطابع ، وان كان عقل احدى الشعبتين أقل تقى من عقل الأخرى . على أنهما كليهما مشرب الفكر بجنين الى نقاء القديم ، وصفاء العصور البدائية ويطموح الى تجديد نفسيهما من الداخل . وسواء أوجهت تشوقاتها نحو المسيحية البدائية ، أم نحو روما النبيلة الجيدة الادارة والحكم لعهد آل كاترو وآل سكيبيو وأقراهم أم الى اللاتينية الفصحى ، أم الشعر البالغ حد الكمال ، أم الفن المكتشف ثانيا ، فان ذلك كله كان على الدوام حنيننا الى العودة بالزمان نحو الخلف : أى الى إعادة التجديد *Renovatio* والاسترجاع *Restitutio* وإعادة الأمور الى نصابها *Restauratio* .

على أن الدراسة اللؤوب لتطور فكرة « عصر النهضة » ، التى لم أقدم لكم عنها إلا عجالة سريعة ، - لها أيضا أخطارها . فكل من سولت له نفسه التعمق فى دراسات من النوع الذى أخذ به نفسيهما برداخ وبوزينسكى (الذنان يتصيدان حتى فى أبعد أركان الأدب الكلاسيكى والوسيطى وأعمقها غورا حلقات وروابط فى السلسلة الكبرى لفكرة الاحياء ) ، لن يستطيع على الدوام أن ينفى عن نفسه الاحساس بأنه بالرغم من ذلك كله ، فان مشكلة عصر النهضة نفسه - أى مسألة ماذا كان ذلك العصر ، ومم تألف - تتعرض فى بعض الأحيان لخطر الاضمحلال والتراجع الى الخلفية . ومن النافع الى أقصى حد والذى لا غنى عنه للوصول الى فهم صحيح للموضوع ، أن نعرف كيف تطورت فكرة الاحياء وعاطفته ، ومنع ذلك فالسؤال الهام الذى ينبغى لنا العودة اليه سيظل كالتالى : ماذا كانت بالفعل حقيقة ذلك التحول الثقافى الذى نسميه « النهضة » ؟ ومم تألف ؟ وماذا كان أثره ؟

وقبل امكان الاجابة عن هذه الأسئلة ، هناك شرط مسبق لم يتم حتى الآن تحقيقه : هو الوصول الى تعريف واضح للكلمتين المتعارضتين « العصور الوسطى - والنهضة » . وشرط مسبق ثان لم يحقق هو

الآخر الا بدرجة أقل : وهو وضع تعريف واضح بالمثل للعلاقة بين عصر النهضة والثقافة العصرية .

وقد أدلينا اليك أعلاه بوصف يوضح كيف تعرض مفهوم « عصر النهضة » لخطر فقدان كل محتوي لأن العلماء رأوا أنفسهم مطالبين بدفعه الى الخلف أكثر فأكثر في أعماق العصور الوسطى . وكلما ازداد عدد ظواهر العصور الوسطى البارزة التي ادعى الدارسون أنها من أصول ومصادر « عصر النهضة » ، - زاد تعرض صورة الثقافة الوسيطة للذوبان والانصهار كأنما هي تمثال من الثلج . وانتهى الأمر بأن أطلق اسم « عصر النهضة » على كل شيء كان خيا في العصور الوسطى . واذن فما الذي تبقى بعد ذلك من العصور الوسطى نفسها ؟ ألم يكن من الممكن أن يبدأ العلماء أولا بتحديد الخواص الجوهرية للروح الوسيطة الحقة في كل أشكال تعبيرها : - الدين والفكر والفنون والمجتمع - ثم يثنون بعد ذلك بحتقب النقاط التي انفصل عندها « عصر النهضة » عن ذلك كله ؟

ان هناك طريقة لمعالجة هذا الأمر ترى أنها مستطبعة أن تستشف الفاصل الكبير والتضاد الجوهري بين العصور الوسطى و «عصر النهضة» ، وانها قادرة على وصفه وصفا دقيقا . وهي معالجة ، مبلخ علمي أنها لا توجد في الأدب الاكاديمي الذي خلفه لنا مؤرخو الثقافة والفنون ، ولكنها حية في صورة اعتقاد مثمر في قلوب كثير من فنانينا المعاصرين . فمن ذا الذي يجزؤ أن ينكر عليهم الحق في الادلاء بصوت في مثل هذه المسائل ؟ ولو وجب على أن أذكر اسم شخص بث الحياة في هذه المعالجة ، فهو فيوليه لودوك ، الذي ربما ضمنا اليه وليم موريس . وخلاصة الرأي في تلك المعالجة هي التالي : ان العصور الوسطى هي في كل نواحيها فترة الفكر التوليفي synthetic والاحساس القوي بالمجتمع . ذلك أن الجوهر الحق للثقافة الوسيطة انحصر في فكرة البناء الجماعي . فكان الفن منتبها الى أن واجبه أن يمنح الشكل لأرفع الفكرات ، وليس ذلك ابتغاء الابتهاج الذي لا طائل وراه ولا اللهو الشخصي ، بل ابتغاء التعبير السامي لما له من أثر في كل إنسان . ومن ثم فان الفن البصري جميعه أخضع لفن العمارة واتصف بالرمزية والاضخامة ؛ فلم يحدث قط أن كانت محاكاة الواقع الطبيعي هي الهدف النهائي . اذ أن أسرار ما للتناسبات الهندسية من القوة التكوينية الخفية، كانت لازوال معروفة ومطبقة . فانتصرت الروح الوسيطة الأصلية في الكاتدرائية الرومانسكية ، بل حتى في القوطية المبكرة ، فضلا عن

الفيلسوف البيزنطي ، مثلما انتشرت في المهارات الفكرية التي بلغها توماس الاكوينى وبرزت في رموز التصوف المستيقى .

وبناء على هذه النظرة الى الأمور لا يكون لقدم « عصر النهضة » من معنى سوى اضعاف هذه المبادئ جميعا وضياعها بأسرها من قبضة البشرية . وبمقتضاها يحل الفرد الطموح محل المجتمع المتعاون ( وهنا تمس هذه وجهة النظر بمبحث بركهارت ) . والواقع أن مذهب الواقعية الشخصية الذى اتخذه جيوتو يدل بالفعل على وجود اضمحلال . ذلك بأن فنا تحليليا يرسم الحقيقة بنصها أفرط في نموه حتى عرقل الفن الرمزي التوليقي القديم . وحتى التصوير الجوى ( الفرسكو ) نفسه انطوى على احكام مالا أهمية له من التفاصيل ، بيد أنه احتفظ على الأقل بعلاقته بفن العمارة . وذلك بينما نبذت اللوحة المصورة panel تلك العلاقة نبذا كاملا : وأصبح التصوير عملية تائث وسلعة تشتري، وغدا ضربا من التحف الفنية الممتازة بدل أن كان لبنة في كائن عضوى روحى . وما مذهب الفردية والتمشى مع الطبيعة ( وهما يعتبران من الخصائص الثابتة « لعصر النهضة » ) الا مجرد أعراض مرضية في عملية ضخمة من الانحلال .

ولعل من المحال أن ننكر أن هذا الرأى - وقد قصر على تطور الفنون البصرية - إنما يحتوى على عناصر من الصديق العميق . ولا شك أن رأيا كهذا في العصور الوسطى ، مؤسس على ادراك وتمييز لأهم عنصر يحدد ثقافة تلك المدة . بيد أنه يبتتر ويبسط ما بالتاريخ من مادة غنية غير متجانسة ، ولا يزال بها حتى تصبح غير ذات فائدة كأداة تساعد على فهم التاريخ . ومكانه هو مجموعة الازدواجات الميتافيزيقية الكبيرة ، وهى أشياء ثمينة كدعائم للحياة ولكنها غير صالحة للاستخدام بوصفها مميزات أكاديمية يأخذ بها العلماء . ويعرف كل من له الملم بالتاريخ الوسيط فى أى قدر من التفصيل ، أنه مادة تقاوم التلخيص تحت فكرتى المذهب الجماعى collectivism والتركيب التوليقي Synthesis والواقع أن الاعتقاد بأن الأناشيد الملحمية الفرنسية القديمة Chansons de geste والكاتدرائيات هى ثمرة روح شعبية تعمل بصورة خفية وغير شخصية ، إنما هو ميراث عن المذهب الرومانتيكى . وقد نبذه علماء العصور الوسطى من زمن بعيد . ففى كل موطن تسمح لنا فيه المصادر الهزيلة بأكثر من لمحة خاطفة الى الطريقة التى ظهرت بها ثمرات الروح الى حيز الوجود ، يبرز الافراد فيه الى المقدمة ، ومعهم أفكار وأطباع واضحة السمة الشخصية . فكيف يستطيع أى انسان أن يدعى

يوما وجود المذهب الفردى فى « عصر النهضة » ، مع وجود أشخاص مثل  
 أبيلارد وجيبرت دى نوجنت وبرتراند دى بورن وكريتيان دى ترويس  
 وولفرام فون ايشنياخ وفيلاردى هونكور ، وعشرات غيرهم على الجانب  
 الآخر من الخط الفاصل ؟ ولكن يتمسك الانسان بفكرة قيام العصور  
 الوسطى على المذهب الجماعى والتركيب التوليفى بكامل الصحة الدقيقة  
 التى تتطلبها وجهة النظر تلك ، يضطر أن يبدأ عمله باستبعاد ثلاثة أرباع  
 الانتاج الفكرى بأسره فى العصر الوسيط وقصر جهوده على مدة مبكرة  
 جدا لا يوجد حولها الا مصادر قليلة ومعلومات أقل ، بحيث لا يرتكز  
 المبحث بعد ذلك الا على أساس مفرط السلبية . والبناء الاجتماعى  
 والاقتصادى نفسه للحياة الوسيطة لا يمنحنا من الدعم ما نلوقه ، ففى  
 هذا المجال أيضا ، أوضحت الأبحاث الحديثة وجود عدد من سمات مذهب  
 الفردية فى مواطن لم يكن أحد يشهد فيها قبل الآن بقليل سوى المذهب  
 الجماعى وحده (١٤) .

هذا الى أن رفض هذا النوع من التقسيم البات الواضح الحدود  
 بين العصور الوسطى و « عصر النهضة » يؤثر أيضا فى عبارة لامبرخت  
 التى كانت لها روعة يوما ما وهى فن العالم القديم Kulturzeitalter  
 والتى تتعلق بهاتين الفترتين . وعندما ارتفع لامبرخت بالعصور الوسطى  
 حتى جعل منها « العصر الطرازى » كنقيض لعصر الفردية الذى أعقبها ،  
 فإن الذى فعله حقبا أنه اقتصر على مجرد تناول ما ارتآه بركهارت فى  
 مذهب الفردية ، حيث اتخذ منه الخصيصة الأساسية « لعصر النهضة »  
 واعتبر كل ما يناقضه صفة من خصائص الفترة الثقافية السابقة . إذ  
 كان المفروض أن وجه العصور الوسطى بعكس سليله ابن النهضة كانت  
 عينه تدرك فيما حوله الطرازى فقط من الأشياء ، يعنى السمات العامة  
 التى توحد الأشياء جميعا ، ولكنها لا تدرك الشيء النوعى المحدد الذى  
 يقتاد العقل الى التفاعل مع كل شيء على حدته . وقد اعتقد لامبرخت أنه  
 استطاع أن يصف الحياة الفكرية الوسيطة بأكملها بفكرته الوحيدة تلك  
 وهى « الطرازية » ، التى لم تكن فى الواقع سوى عكس « الفردية » .

وقد انقضى زمان نظرية لامبرخت هذه ، وليس هذا موطن مناقشتها  
 الحساب تفصيلا ؛ وعلى مبلغ علمى ، لم يعد أحد يستعمل لفظ « العصر  
 الطرازى » التى أوجدها . فقد أصبح الناس جميعا يدركون أنه لا جدوى  
 من انكارنا على العصور الوسطى كل أثر لوجود النزعة الفردية .

وسيقول بعضكم ان هذا حق ؛ بيد أن هذا لا يغير شيئا من حقيقة  
 أن « عصر النهضة » هو عصر مذهب الفردية فى أروع صوره ، وأن الفرد

لم يجعل نفسه يوما أساسا لأفكاره وأفعاله الشخصية أكثر مما فعل في أثنائه . وحتى لو فرض أن لم تكن فكرة من يصفون العصور الوسطى بالجماعية والتركيب التوليقي سليمة بالمعنى الدقيق الذى ظنه الناس ، فإن الفردية تظل الصفة الأساسية والجوهر الحقيقى « لعصر النهضة » .

غير أن هناك احتجاجا لابد أن يدرج هنا أيضا ضد هذا الاعتقاد . فإن من الخطأ متابعة بركهارت فى اعتبار مذهب الفردية السمة الأساسية الشاملة للسيطرة « لعصر النهضة » . فهى فى خير أحوالها سمة واحدة بين كثيرات ، تعترضها سمات أخرى مناقضة لها تمام المناقضة ، والحق أن التعميم غير المدعم بالأسانيد هو وحده الذى استطاع الارتفاع بمذهب الفردية حتى جعله المبدأ الوحيد الذى يفسر « عصر النهضة » .

وإثبات هذه النظرية ، أو إساعتها فى العقول ، ربما ظل موضوعا لدراسات تالية ، لو أن المرء منا سلم فى اللحظة الحاضرة بصحة قولهم أن المرء ينبغي له أن يبدأ على كل حال بالتخل عن عبارة اصطلاحية واحدة فى سبيل تفسير « عصر النهضة » بأكمله . وينبغى للعالم أن يفتح عينيه بأقصى اتساع لها ليتبين الوفرة البالغة بل حتى المتناقضات الكثيرة فى الصيغ والأشكال التى عبرت عن « عصر النهضة » . وما دام المذهب الفردى يبدو وأنه ظل طويلا عاملا مسيطرا فى التاريخ قبل « عصر النهضة » وبعده بكثير ، فإن الأفضل لنا أن نعتبره من المحطورات والتابوهات التى ينبغى التبعاد عنها .

ونعود الآن الى القول بأن « عصر النهضة » كمفهوم ليس محددا لا من حيث حدوده فى الزمان ولا من حيث طبيعة وجوهر الظواهرات التى تشكله . فالمصطلحات التى عليها أن تحدده لا يمكن استعارتها من تاريخ « عصر النهضة » نفسه . ولا بد من المبادأة بين القوائم والعلامات التى تدل على حدوده . وينبغى لنا أن نضع الثقافة العصرية قبالة العصور الوسطى . وينبغى لنا أن نسأل : ما هى مميزات الثقافة التى يمكن أن تسمى بالوسيطة ؟ وما هى السمات الأساسية التى تتباعد فيها الثقافة العصرية من الوسيطة ؟ إن «عصر النهضة» لما يقع بين الاثنين . وكثيرا ما يسمى باسم فترة الانتقال ، على أنه يوضع مع ذلك بصورة لا ارادية فى الجانب العصرى أكثر مما ينبغى . إذ من المعلوم أننا كأننا نساق بصورة لا مناص منها الى سبق الزمن فى أحكامنا التاريخية . ويبلغ من شدة حساسيتنا بالعلاقات التى تميزها بين الماضى وبين ما تطور منذ أيامه الخوالى الى اليوم ، وأصبح مألوفاً لدينا ، أننا تكاد نغالى دائما فى

تقدير قيمة العناصر الجديدة المنبثقة فى احدى الثقافات • ولا بد للمصادر نفسها من أن تصحح آراءنا المرة بعد الأخرى ، تلك المصادر التى تظهر لنا الفترة تحت الدرس فى صورة أكثر بدائية بكثير ، ومحتملة أكثر مما توقعنا بالتقاليد والروايات التاريخية المتراكمة •

ان « عصر النهضة » يعد تحولا للتيار • والصورة التى تمثل الانتقال من العصور الوسطى الى العصور الحديثة ليست صورة دورة واحدة لدولاب عظيم ( وكيف ثلك الا أن تكون كذلك ؟ ) ، وانما هى صورة سلسلة متعاقبة من الموجات تندفع فى البحر حتى الساحل ، كل منها تعلق وتنكسر عند نقطة مختلفة ولحظة مختلفة • والخطوط الفاصلة بين القديم والجديد مختلفة فى كل مكان ؛ وكل شكل ثقافى - أى كل فكرة - يدور ويتقلب فى وقته المعلوم ، فكأن التحول لا يمكن مطلقا أن يكون تحولا ألم بكامل التركيب المعقد للحضارة •

ونتيجة لهذا ، فان تعريف «عصر النهضة» من حيث علاقته وموقعه بين العصور الوسطى والثقافة المصرية ، سيصبح واجبا لا بد من محدد كبير من العلماء للقيام به • وفى هذا المقام الذى لا أعني فيه الا بالحالة الحاضرة للمشكلة ، استجيز لنفسى أن أقصر جهدى على التخطيط عابر للخطوط التى ينبغى لبحث كهذا اتباعها ، وبخاصة خارج لحقول الفنون والآداب بالمعنى الدقيق (١٥) •

وعندما ابتدأت الفترة الحديثة ، وذلك وفق ما تقتضيه عادتنا ( التى لا غنى عنها ) من تقسيم التاريخ الى فترات أو عصور - لم يكن شيء من أشكال الفكر الوسيطية الكبرى قد خمد بعد • ففى كل من العقيدة القديمة والجديدة ( وفى كل شيء يتصل بهما ، وبالتبعية أيضا فى « عصر النهضة » بما حوى من ركاز من المواد الدينية ) حافظت طريقة التفكير القائمة على الرمز والسر المقدس على نفسها ( وهى طريقة لا تبادر أولا وقبل كل شيء الى الاستفهام عن العلاقة العلية الطبيعية بين الأشياء ، بل عن دلالتها وأهميتها فى الخطة التى وضعها الله للعالم ) • وهناك شكلان أساسيان للفكر الوسيطى اضمحلا بفاية المهل ، هما المذهب الصورى Formalism والمذهب التشبيهى Anthropomorphism ولم يكن مكيفاللى أقل أخذا دقيقا بالمذهب الصورى من البابا جريجورى السابع • وكان معنى البحث عن الصدق واكتشاف المعرفة لدى العقل الوسيطى ، التدليل بالبرهان المنطقى عن صنوف معلومة ومستقلة من الصدق ، سواء آكانت هذه الصنوف ظاهرة تحت



ضوء النهار أو عمت علينا في الوقت الحاضر ، لأن المصادر القديمة الأصيلة قد غفى عليها النسيان . فالصدق بأجمعه المتعلق بأى شيء ، كان يمكن التعبير عنه ببضع صيغ وتراكيب منطقية ، كما أن الوحي أو التجلي من الممكن العثور عليه في مكان ما - إما في الكتب المقدسة وأما في تراث العصور القديمة . فهذه إذن هي الطريقة التي تصورت بها العصور الوسطى الدافع إلى الصدق والمعرفة . على أن هذا الدافع نفسه لا يقوم في العقل الحديث إلا على أساس التقدير والتطوير والتحديد لصنوف الصدق التي لم يتم التعبير عنها بعد ، وكل منها بدوره يثير أسئلة جديدة . ذلك أن البحث الاستقرائي ، أعنى النظر إلى الطبيعة والعالم بوصفهما سرا لا بد من كشف الستر عنه - هو منهاج المفكر المصري في مقاربتة لعمله . ولكن هل جاء هذا التغير في الروح بمجيء « عصر النهضة » ؟ كلا بالطبع . وربما كان ليوناردو دافنشي هو نفسه مثالا للطريقة المصرية في البحث عن الصدق والحقيقة ، بيد أن النهضة كانت في مجملها لا تزال جانحة نحو الاتجاه القديم ، من حيث الاعتقاد بالمصدر الثقة والاعتماد عليه . ولم تظهر نقطة التحول إلا بظهور ديكرات ( ١٥٩٦ - ١٦٥٠ ) .

ثم جاءنا كوبرنيك باكتشافاته الفلكية بفكرة العالم غير المحدود . ولكن ليس معنى ذلك القول بأن النظرية القائلة بمركزية الأرض و مركزية الإنسان قد انهارت على الفور في القرن السادس عشر . فإن « عصر النهضة » كان يجعل من الأرض والإنسان قطبا ومحورا للعالم مشفوعين بتأكيد مختلف عما في رأى العالم الوسيطى من تأكيد ، ولكنه لم يكن أقل منه قوة : ولعمري إن أشد الأفكار حقولا بمركزية الإنسان وهي النظرية الغائية (\*) Teleological التي تجعل من الخليقة وسيلة حكيمة لتهديب الإنسان وإبتهاء مصلحته ، لم تزدهر إلا في القرن الثامن عشر . أم إن الحقيقة أن من المحال علينا بحكم الطبيعة التخلي عن جعل الأرض والإنسان مركزا للأشياء ؟

والحد الزمني الفاصل بين تغلغ العصر الوسيط عن العالم ، وبين قبوله إياه أثناء حقب الفكر الأحداث عهدا ، بعيد من الواضح بنفس الدرجة . ومن أيسر الأمور تصور أن العصور الوسطى في مجملها آمنت باحتقار العالم Contemptus mundi ، وأنه على حين فجأة وبمجرد

(\*) النظرية الغائية هي مبحث العلة الغائية ( في الميتافيزيقا ) الذي يقوم على

أن العالم مرتبط بمفه بعضه ببعض ارتباطا علة بناتية . ( المترجم )

ظهور عصر النهضة عزفت الأوكسترا بأكملها نشيد الابتهاج الذي يصيح بأن من المفرح أن يكون الإنسان حيا *Luvat vivere* ، ولكن الحقيقة تختلف عن ذلك اختلافا بعيدا . غير أن الواقع انه لم يحدث قط أن الفكر الوسيطى للمسيحية قد رفض العالم يوما بما حوى من جمال ومسررات بالصورة الكاملة القاطعة التي تفترض عادة . فان الاستمتاع بالعالم منح مكانا مشروعا بألف طريقة وطريقة في الحياة التي يرضى عنها الله . كما أن نظرة جمالية متفائلة الى العالم أخذت تخترق ظلمات الانكار القديم حتى عند ذوي العقول المثلثة للمدرسانية وهي في ذروة أوجها : مثل توماس الاكوينى ودانتى . حقا انه في هذه النقطة بالذات ، كان « عصر النهضة » هو الصوت الذى غنى لحن الابتهاج الجديد الكبير بالعالم ، بأصوات بيكو ورابليه وعشرات غيرهما . ولكن هل سيطرت تلك الأصوات على عصرهم ؟ من المحقق أنهم لم يستطيعوا أن يقطوا على أصوات لوثر وكالفن. ولويولا . وهل من المحقق تماما أن لحنهم هو صوت « عصر النهضة » فى جملته ؟ أم أن النغم الأساسى لمعظم من يمثلون « عصر النهضة » لم يكن أشد عمقا بكثير مما نتصور ؟ فكان انتصار التفاؤل الأساسى لم يجيء هو أيضا الا مع قدوم القرن الثامن عشر ( فهل تراه كان انتصارا بروسيا ؟ ) (\*) والمشكلان اللذان تجسد فيهما الفكر المتفائل ، وهما فكرتا التقدم والتطور ، لم يكونا كلاهما من أشكال « عصر النهضة » . ونفى هذا أيضا لا يمكن بحال وضع « عصر النهضة » على مستوى واحد مع الثقافة الحديثة .

ومن الأمور الغريبة عن عقلية العصور الوسطى مجموعة كاملة من الآراء المتعلقة باتجاه الفرد من الحياة والمجتمع ، وهي آراء تعتبر أساسية نوعا ما لدى الثقافة المصرية . فمنها اتخاذ عمل الشخص فى حياته هدفا فى حد ذاته ، أى محاولة المرء التعبير عن حياته وشخصيته بتطويره تطويرا شعوريا جميع ما له من قدرات وما فى إمكانه من قوى ؛ ومنها التنبيه الى الاستقلال الشخصى ، والوهم القاتل المتمثل فى حق الإنسان فى السعادة الأرضية ؛ وما ارتبط بذلك كله من مسئولية الفرد نحو الجماعة البشرية ، وهي الفكرة التى توجه العمل الشخصى نحو المساعدة على وقاية تلك الجماعة والمحافظة عليها أو تغييرها وتحسينها ، ومنها الدافع

(\*) فى ذلك إشارة الى النصر الباطل للتكاليف الذى أحرزه بيروس ملك  
أبيروس اليونانى أحد الرءاء الإسكندر الأكبر على الرومان . « انظر . سالم تاريخ الانسانية »  
مج ٢ ص ٤٢٠ ط ٣ . ( المترجم ) .

الى الإصلاح والرغبة فى العدالة الاجتماعية ، وهو يتجلى فى الحالات المرضية لبعض الأشخاص فى صورة الشكوى الأساسية والدائمة من المجتمع مهما يكن النظام السائد فيه ، تلك الشكوى التى تعبر عن نفسها بشكل احساس بالظلم أو شعور بالتعالى على المجتمع - كل هذه الانفعالات أمور إما أن يكون رجل العصور الوسطى لم يعرفها على الإطلاق أو لم يعرفها الا فى ثوب الواجب الدينى والأخلاق الدينية .

فماذا عرف « عصر النهضة » عن تلك الأشياء ؟ انه لم يعرف عنها ما يتجاوز الجرثومة . نعم ان انسان « عصر النهضة » ملك شيئا من الاحساس بالاستقلال الشخصى أو الأهداف الشخصية وإن لم يكن ذلك الاحساس بأية حال بالشكل القوى ولا العام الذى عزاه اليه بركهارت . ولكن يمكن أن يقال ان عنصر الغيرة بأجمعه فى هذا العرجون الكبير من الانتكار ، أى الاحساس بالمسئولية الاجتماعية كان غير موجود الى حد كبير . « فعصر النهضة » كان من الناحية الاجتماعية يتصف ببالغ الجذب والجمود ، فهو من هذه الناحية يعد فترة ركود آسن أكثر منه احياء وانتعاشا جديدا بالموازنة الى العصور الوسطى وما تم بها من تنبيه اجتماعى قائم على الدين .

ومن أهم أوجه الخلاف وأشدّها جوهرية بين الثقافة الوسيطة والعصرية التحول الذى ألم بمفاهيم الطبقة والخدمة والاحترام ، فضلا عن المام الأضحلال بها الى حد ما . وهذه التغيرات من شديد التقيد بحيث لا يعود هناك محل للتفكير فى رسمها هنا - وكل ما فى الامكان هو مجرد اشارة موجزة الى نتيجتين معروفتين بصفة عامة لتلك العملية بقصد تبيان أن النهضة فى هذا الحقل أيضا لا يمكن بأية حال أن توضع على نفس المستوى مع الثقافة المصرية . وعندى أن العملية الكبيرة من التجريد التى عمدت ، بدلا من مواصلة النظر فى التباين بين العالى والمنخفض فى الدرجة نتيجة للتفاوت فى القوة والثراء ، الى نقل ذلك التباين الى المفسار الخلقى والفكرى ، قد بدأت فعلا فى أثناء القرن الثالث عشر . ألا ترى الى شعراء التروبادور كيف أنهم فى شعرهم الفنائى البلاطى ، طوروا فكرة نبالة القلب ؟ ثم جاء بعد ذلك التقدير - التقدير المعن فى سمته النظرية - لحياة الفلاح البسيطة الكادحة وساعد على نموه ما حفل به قصيد الزعاة من أخيلة . وورث « عصر النهضة » هذه الأفكار جميعا عن العصور الوسطى وورثها بالألوان الكلاسيكية . فعند ذلك تم التألف بين مثل عليا للحياة ظلت قبل ذلك منفصلة : فاجتمع النبيل البلاطى

المتعلم والراهب اللوذعي الذي عرف أساليب التصرف والسلوك في هذه الدنيا ، والحضري ابن المدينة الثرى بما له من تقدير للعلوم والفنون ، وزودوا المجتمع بطراز الرجل المؤمن بالمذهب الانساني ، وهو الخير بالأصول الذي يعيش بغير كلفة في كل بلاط حل به العارف بكل العلوم الفقيه باللاهوت ، واللائق ( أو المتصور في نفسه اللياقة ) لكل وظيفة في المدينة أو الدولة . ولكن ليس معنى ذلك بأي حال أن الأشكال المبكرة المستقلة للحياة قد انقطع وجودها . فإن القوم لم يحتفظوا فقط بالمثل الأعلى الوسيطى للفروسية ، وقانون الفروسية القديم وكل ما يتصل به ، سليما بكامل قوته ، بل ان ذلك المثل قد بشت فيه حرارة جديدة على يد أريوستو وتاسو وقصص أماديز الرومانسية . فاما مفهوم الطبقات ، مهما ازدادت كثرة ما فيه من الفروق الصغيرة ، فقد ظل على ما كان عليه في العصور الوسطى في كل من شكلية الحشن والممتاز ، حتى بعد انقضاء « عصر النهضة » بزمن بعيد .

ويرتبط مفهوم الخدمة ارتباطا وثيقا بمفهوم الطبقة . فقد روجت الثقافة العصرية للفكرة القائلة بأن خدمة أي انسان أو أي شيء - الخدمة الصادقة في تواضع وطاعة - تعد خطأ من الكرامة الانسانية - اللهم الا أن تكون في الله أو الصالح العام . وذلك بينما عرفت العصور الوسطى اللون الصادق من الخدمة والصنف الصادق من ولاء الانسان للانسان ، ( ولكن ذلك كله كان يرى دائما في صورة انعكاس لخدمة الله ) ، مثلما يعرف قلب الشعوب الشرقية الخدمة الى اليوم - اذا لم تكن الدعاية الغربية استأصلت من قلوبهم ذلك الاحساس . فماذا كان موقف « عصر النهضة » من هذه الناحية ؟ هو من الناحية الظاهرية مشابه للموقف الوسيطى تماما . ولو تأملت رجل « عصر النهضة » ، وهو الذي اعتمد عادة على مرضاة البلاط أو عون نصير للآداب والفنون Maecenas لوجدته بخدم كادحا مخلصا متحمسا ، بكل أوتار قيثارته وكل شرارة يقدها ذكاؤه - ولكن ليس بقلبه . فقد فر ولاء العصور الوسطى من كل شيء . وما عليك الا أن تنظر كيف أن أرازموس وهو يكتب الى صديقه باتوس ، يتبرأ من نصيرتهما السيدة بورسلن ، بينما هو يرسل اليها في الوقت نفسه رسائل مملوءة بأشد آيات التمجيد تملقا ، أو كيف أن أريوستو ، وإن مدح بأنه من أشد عقول زمانه أخلاصا واستقلالا ، يرفع من شأن أبوليتو الكريه كاردينال دي است الى أعلى عليين في كتابه « أورلائندو فوريوزو » ، بينما يتحى عليه بالسنة حداد في أهاجيه الساخرة غير المعدة للنشر . فهنا دون أي مكان آخر تجد حقا

يظهر فيه « عصر النهضة » التناقضات التي لا محل لها والتي تزخر بها الدورة التي يدورها تيار الفكر في ذلك الزمن .

وعند توجيه النظرة الأولى ، يبدو اليون الفاصل بين « عصر النهضة » والعصور الوسطى كاملا من حيث منتجات كل من الفنون المرئية والأدب . اذ يستطيع المتصفح أن يحس فيها نضجا واكتمالا أعوزا القرون السابقة ، ووفرة شديدة في اللون ويسرا في التعبير ، وفخامة وعظمة ، تغطي بمجموعها احساسا بالطابع العصري ، الطابع الذي لم يعد بدائيا . ولكن هذا كله لو فحص عن كثب أشد ، سواء أوضع الانسان منا بمرتبة أعلى أم أدنى من حالة الشدة والتحفظ التي عليها الفنون الأولى ، لتجلى لنا في النهاية أنه لا علاقة له الا بنوع الفن وصفته دون أسسه الجوهرية . فهناك يتجلى أن عنصر الاستمرار أعظم كثيرا مما يفترض عادة . فان واحدا من الأشكال التخيلية الكبرى التي ازدهر بفضلها الأدب والفن الوسيطى في أعلى صورهما لم يمت فعلا بظهور « عصر النهضة » . ففي حقل الأدب مثلا احتفظت رومانسية الفروسية بكيانها حتى أعماق القرن السابع عشر . كما واصل كل من الأدب والفن المرئى تنمية أناشيد الرعاة بوصفها شكلا أثرا محبوبا للتعبير عن العاطفة حتى القرن الثامن عشر نفسه . ولم يتراجع المجاز الرمضى عن الميدان لا في الفنون المرئية ولا الأدب ، وان شذبه « عصر النهضة » ، وهذبه قليلا ، ونمقه في صورة أحفل قليلا بالنوق والرشاقة . على أن الجهاز الأسطورى ( الميثولوجى ) للخيال ، كان من الناحية الأخرى يمر في عملية انبجاس قبل « عصر النهضة » بزمان طويل ، كما أنه ظل موضع التكريم ، هو والمجاز الرمضى ( Allegory ) بمد أن انتهى العصر بزمان طويل .

وموجز القول ، أنه لو صيغت المسألة بحيث يصبح أهم شيء هو اعطاء « عصر النهضة » مكانه الصحيح بين الثقافة الوسيطية والعصرية ، لبقى بعد ذلك عدد ضخم من المسائل غير المحولة أو المحددة تحديدا عمير كاف . وهنا نوضح أن « عصر النهضة » لا يمكن أن يعتبر نقیضا صريحا للثقافة الوسيطية . ولا هو حتى بمثابة منطقة تخوم تفصل بين الأزمنة الوسطى والعصرية . فان من بين الخطوط الأساسية التي تفصل بين الثقافة الفكرية القديمة وتلك الأكثر عصرية لدى شعوب الغرب ، بعض خطوط تمتد بين العصور الوسطى « وعصر النهضة » وأخرى بين « عصر النهضة » والقرن السابع عشر وأخرى أيضا تمتد رأسا مختركة

قلب « عصر النهضة » وأكثر من خط واحد يرجع في قدمه الى صميم القرن الثالث عشر ويمضى في تأخره الى الثامن عشر .

والصور التى يعرضها « عصر النهضة » تمثل التحول والتردد ، والانتقال والامتزاج بين العناصر الثقافية . فكل من ينشء فيها وحدة كاملة فى الروح يمكن التعبير عنها بصيغة اصطلاحية بسيطة ، لن يتمكن من فهمها فى كل ما لها من وسائل تعبير . وينبغى للمرء منا قبل كل شيء أن يوطن نفسه على تقبلها بكل ماحوت من تعقيد ، وما فيها من تجانس ومن تناقض ، وأن يستخدم الطريقة التعددية (\*) فى معالجة المسائل التى تقدمها لنا . فكل من أعد خطة مفردة متخذاً منها شبكة لاصطياد ذلك البروتئوس(\*\*) لن يمسك فى عيونها الا نفسه . ان من الغرور أن يطمع أحداً فى التمكن من وصف رجل « عصر النهضة » . فان الطرز الكثيرة التى تعرضها علينا تلك المدة الغنية تنقسم بواسطة خصائص أخرى انقساماً أساسياً أعمق كثيراً من أن يستطيع أى مذهب للفردية أن يوحدها . وعندى أن البحث ينبغى أن يركز على كل واحدة على حدها من الصفات المنفصلة لمجتمع « عصر النهضة » . وقد أزعجنا الينا بركهات مقدمة باهرة لهذا المنهاج عندما لمع بعينه الثاقبة ماران فى «عصر النهضة» من حب الشهرة ، وما بها من سخريّة وتوقد ذكاء . وعندى أن من الممتع أن نشهد شجاعة أهل عصر النهضة « وغرورهم وإخلاصهم » تعالج بنفس هذه الطريقة ، فضلاً عما تجلّ فيهم من محبة للأسلوب ومن كبرياء وحماسة وروح نقد . وذلك كله على يد علماء متفتحى الأذهان كعقل بركهات ، خلّو من ذلك الشعور بالتعالى والاعتزاز بالنفس الذى كثيراً ما يحول بيننا نحن الأوربيين الشماليين ، وبين فهم « عصر النهضة » . ذلك لأن الشيء الذى ينبغى أن يوضع تحت أبصارنا بغاية الوضوح : هو أن « عصر النهضة » كان أحد انتصارات الروح الرومانسية : ( أعنى

(\*) الطريقة التعددية Pluralistic approach : المبدأ القائل بأن هناك أكثر من

مبدأ غالى واحد للوجود والعلية . ( المترجم )

(\*\*) البروتئوس فصيلة أوروبية من البرومانيات المذنبة سائمة الكهوف لها

خياضهم دالة . ( المترجم )

اللاتينية المتأخرة ) • فكل من شاء فهمها ينبغي له أن يكون متفتح الجنبات لما شكلت منه الروح الرومانسية من جدية رواقية واردة واضحة التركيز ( ارادة منشغلة بأشياء أخرى تماما غير التعبير الكامل عن الشخصية ) مع مراخ خفيف سعيد ؛ وطيبة قلب غنية ورحبة ؛ وعدم مسئولية ساذجة • وينبغي له أن يكون قادرا على التخلي عن البحث في كل مكان عن الروح لكي يمارس اهتماما غنيا ومباشرا بالأشياء من أجلها في حد ذاتها • وينبغي له أن يكون قادرا على الاستمتاع بجوهر الأشياء في شكلها البهيج • وينبغي له أن يكون قادرا على أن يستشف ضحك رابيليه من وراء محيا صورة بريشة هولبين (\*) أو أنطوني مور (\*\*).

(\*) هولبين ( ١٤٩٧ - ١٥٤٣ ) مصور ألماني • ( المترجم )

(\*\*) والسير انطوني مور ( ١٥٢٥ - ١٩٨١ ) مصور هولندي الاصل سكن

انجلترا • ( المترجم )

## عصر النهضة والمذهب الراجعي (\*)

إذا نحن شئنا أن نظل قانعين بالعبارة التي وضعها بركهارت وجعلها أساساً لفهم « عصر النهضة » ، أصبحت العلاقة بين الفكرتين : « عصر النهضة » و « المذهب الواقعي » من الشئون الثابتة المقررة مقدماً . وهي لا تزال تبدو كذلك في عين كثير من الناس . فإن فهم المذهب الواقعي Realism على أنه الحاجة والمهارة في تقريب الحقيقة الطبيعية للأشياء إلى أدنى حد ممكن بواسطة الكلمة أو الصورة ، وإذا كان معنى « عصر النهضة » هو استكشاف العالم والإنسان ، أي قيام نظرة وتصور للحقيقة شخصيين ومباشرين ، فسيترتب على ذلك فيما يبدو أن المذهب الواقعي لن يكون إلا قريباً مصاحباً للنهضة . فالإنسان ، يفقد متبها إلى علاقته الطبيعية بالعالم من حوله ، ويكتسب القدرة على التعبير عن تلك العلاقة ببساطة ووضوح . وهنا يصبح المذهب الواقعي بوصفه محاولة للمطابقة الصادقة مع الطبيعة ، وانتاج النسب الطبيعية بالضبط ، - حاصية وميسما « لعصر النهضة » لا سبيل إلى فصلهما عنه .

وقد لحق بركهارت منذ أمد بعيد بمصنف الأساتذة الكبار الذين يسمون فوق تناقض الخطأ والصواب : فلم يعد الإنسان منا يسأل ماذا كانت آراء هؤلاء الرجال ، بل ماذا كانت روحهم . والعق أن الواجب أصبح من عدة جوانب يملئ على التاريخ الثقافي أن ينفصل عن بركهارت

---

(\*) Renaissance en réalisme محاضرة أقيمت بلندن في ١٩٢٠ ، كما أقيمت سورة منها منقحة تنقيحاً كاملاً بمدينة بال وبرن وزيورخ وفرايبورج في مقاطعة برايسجاو في ١٩٢٦ . ونشرت بهذا الشكل لأول مرة في . Cultuurhistorische verkenningen (مارلم ١٩٢٩) ص ٨٦ - ١١٦ . والترجمة من النص الهولندي في Verzamelde Werken مج ٤ ص ٢٧٦ - ٢٩٧ .



دون أن يجرح ذلك الانفصال عظيمته بأية حال والا يغض من قدر الدين الذي ندين له به .

وقد انقضت مدة صالحة من الزمان لم يعد فيها مفهوم « عصر النهضة » يبدو بمثل البساطة التي بدا بها لعين بركهارت . إذ شرع التهدم ينال من أطرافه جميعا . فكل محاولة لتعريفه تصطدم بافتقاره الى التحديد وبما يشوبه من تعسف نسبي . ومن هنا صارت أسلم طريقة لمعالجته ، هي استخدامه بالمعنى التقليدي ، أي بوصفه دلالة على ازدهار الثقافة الفكرية الأوروبية ، ذلك الازدهار الذي بلغ ذروته بعد ١٥٠٠ . بقليل ، واتخذ من إيطاليا مركزا ونقطة ابتداء ، ومنها أرسنل إشعاعه نحو الخارج ، وسطح ببريق جديد بكل من فرنسا وأسبانيا والمانيا العليا والمنخفضة وإنجلترا . وليس من الضروري ضرورة مطلقة تحديد طبيعة ذلك الازدهار الثقافي وجوهره ، رغبة في استعراض الظاهرة وانسجامها النوع الاشكال والاحساس بهما .

وجاء أوان بدا المذهب الواقعي فيه أبعد ما يكون عن الانفصال عن المذهب الفردي ، كما بدا المذهب الفردي أبرز صفة رئيسية للنهضة ، بحيث جنح الناس أن يتنسّموا ريح « عصر النهضة » في كل لحظة من لحظات العصور الوسطى أبرزت فيها الأعمال والأشكال الواقعية نفسها . وتشير هنا الى أن بركهارت بنفسه بحث الشعر الجولياردى في القرن الثاني عشر بتلك الروح . وتسب كوراجوه فن سلوتر وآل فان ايك الى « عصر النهضة » ، ووجد من يستمع اليه حتى أيامنا هذه . وبهذه الطريقة اقتصروا على مجرد احلال مفهوم المذهب الواقعي محل فكرة « عصر النهضة » ، وفات الناس أن يسألوا هل الظاهرة المعنية بذلك الاسم تعكس حقا نعمة « عصر النهضة » ، بالمعنى الأصل للكلمة . ومهما تكن طريقة تفسير اصطلاح « عصر النهضة » ، فانه يظل فكرة تاريخية يستطيع المرء فهمها على الوجه الذي يريد . ولا يخفى أن مفهوم المذهب الواقعي ، بالمعنى التجالي المصري الذي نستخدمه هنا ، يمكن تعقبه ووصفه بطريقة موضوعية أكثر كثيرا بغية الوصول الى تعريف لعلاقته « بعصر النهضة » .

وعندى أن المعنى الدارج للفظ المذهب الواقعي يرى في أوضح الصور استقراء من بضعة أمثلة يمكن تطبيقه فيها ، وبضغ حالات أخرى مناقضة يستخدم فيها . فنحن نسّم بالواقعية الصورة التي تمثل ناظر العربة بالقربة المصرية ، وهو رسم هولاندى يعود الى القرن السابع عشر ،

كما نسمى روايات الكاتب جوستاف فلوبر بأنها واقعية . ويعد المذهب الواقعي نقيضا للمذهب المثالي (١) ، والرومانسي والأسلوبية stylization على أنه يبدو في معظم الحالات قرينا للمذهب الطبيعي Naturalism وبديلا منه ، وإن ذهب الناس في حديثهم العسادي الى التفريق بينهما بفوارق نوعية مميزة . فان محاكاة صورة خارجية أو داخلية تبدو كأنها هي الأمل الذي يراود الأنفس للوصول الى خلق الأعمال الواقعية .

ومع ذلك ، فلو أننا تتبعنا ظهور الأشكال الواقعية في تاريخ الثقافة ، لاتضح لنا على الفور أن المذهب الواقعي ليس قطعا اتجاها عقليا عاما يتبادل السيطرة على آماد بأكملها هو وأضداده . وهو بعكس ذلك يتجلى في صورة نمو ثقافي اضافي الى حد ما ، ينبت هنا حيناً وهناك حيناً آخر ، وغالباً ما يكون ذلك الثبت غير متوقع تماماً ، ثم اذا هو يختفي فجأة كما ظهر . على أن العمل الانشائي الواقعي في الأدب والفنون التصويرية لا ينتهج على الإطلاق متوالاً واحداً ، ولا هو يفعل ذلك داخل مضمار الفنون التصويرية ذاتها . فان أحد العصور قد ينتج اعمالاً فنية واقعية الطابع دون أن تكون روحه واقعية بصورة ملحوظة . فان عصراً أو أسلوباً بعينه قد يقدر أبسط درجات المذهب المثالي كبداً للشكل يستنقه ، ومع ذلك فهو ينتج أيضاً الى جوار الأعمال الفنية التي يتجلى فيها ذلك المبدأ أعمالاً أخرى تطابق الطبيعة تماماً . وقد عاشت الحضارة المصرية متصفة بالطابع الواقعي الى أقصى غاياته إن أخذ المرء الكلمة بمعناها المدرساني (الاسكولائي) - أي مركزة على العلم وعلى الفكرة وعلى الرمز . ويشهد فن تلك الحضارة بهذه الحقيقة . فهو لا يرسم الشخصيات ولا الأحداث بدقة ، وإنما ينقل اليك الطرز أو الفكرات (٢) . ومع ذلك ، فان هذا الفن نفسه يزودنا بما لا حصر له من أمثلة المطابقة الرفيعة للطبيعة التي يستمد منها أوساط الناس من مجبى الفنون أشد أنواع المتعة قوة بوصفها فناً « مصرياً » . والحق ان عملاً فنياً واقعياً لا يحدثنا بشيء عن عقل منشئه . انه أنتج نسخة من الهيئة الطبيعية لأشياء بعينها لأن لديه موهبة الرسم بتلك الطريقة ، أو لأنه لا يستطيع أن يأتي الا بهذا الصنف من الأشياء دون أي شيء آخر ، أو لأن هذا هو ما تنضج به يده . ثم ان الواقعية في الفنون لا استطاع حتى تفسيرها بأنها النتيجة التكنيكية للتدريب الطويل ، وذلك لأنك تجدتها أيضاً عند بداية تاريخ الفن بأكمله في كهوف العصر الحجري القديم . غير أنه لكي تدفعنا الواقعية الى التشكك التام في فكرتها ، لحظة بلوغها أعلى ذروة كما لها ، تنقلف بلا رحمة صوب نقيضها : فان الكلمة

لم تعد تنطبق الآن على النحائات المقامة على كاتدرائية بامبرج (\*) .

وإذا تتبعنا الأعمال الواقعية في الأدب ، أحسنا بوجود انقسام جديد في الفكرة . وقد كانت نقطة البداية التي بدأنا منها هي المذهب الواقعي بوصفه مفهوما جماليا ، ولكنه في الأدب يظهر أيضا ناحية خلقية . إذ قد يمكن أن تنجم محاولة مطابقة الطبيعة في أثناء رسم مادة معلومة ، عن رغبة لا سبيل إلى مقاومتها في نسخ أو تقليد قطعة من الحقيقة ، سواء أتم ذلك في شكل تشكيلي أو لون أو خط أو كلمة أو نغمة . ولكنها قد تنجم أيضا عن حاجة إلى رسم الحياة أو الإنسان والعالم على ما هم عليه في الحقيقة ، ليس بشكل أحسن ، بعد تجريدهم من كل زخارف مثل أعلى أو شكل تقليدي أي دون شيء من الأوهام الخادعة . وفي الحالة الثانية يكون للواقعية مضمون خلقي قوى أو لعل الأفضل أن نقول مضمون برجماتي Pragmatic

وهذه الواقعية الخلقية تنتمي إلى حقل الأدب Literature . وعندما تعترف بها الفنون التصويرية ، كما حدث مثلا في أخريات القرون الوسطى من رسم الجسد أو عند هوجارث أو عند شتاين لن ، فإن ذلك يرجع فيما يبدو إلى انشغال بال منشاء العمل مقدما بالناحية الأدبية . ومهما تكن الحال ، فإن الفنون التصويرية لا تتجه في العادة إلى وضع السنن الخلقية عندما تتخذ المذهب الواقعي منتحى لها .

وفي الأماكن المتور مثلا على أمثلة من هذه الواقعية الخلقية ، في أدب الزهد عند الهند القديمة وعند المسيحية . والأوصاف التي نعت الجمال الجسدي بالسطحية رغبة في إثارة النفور العنيف والاشمئزاز ، ذلك الموضوع المتكرر الذي تدور حوله مقالات ذم الدنيا واحتقارها De contemptu mundi إنما هي أوصاف أغلب الظن أنها أسست على أقوال القديس يوحنا فم الذهب بحذفها كلمة كلمة . وترتبط الساتير أي قصائد الهجو الساخر ارتباطا وثيقا بموعظة الندم ومقالة الزهد من حيث الغاية والوسيلة ، ذلك أن ما تتصف به من واقعية يعد أيضا من النوع الخلقى . وهناك رابطة وثيقة أخرى بين قصائد الهجاء والحكاية الساخرة أو « الحدوتة الشعبية folk-tale » ، على أن الناحية الخلقية

(\*) بامبرج مدينة المانية ببافاريا . بنيت الكاتدرائية بها في القرن الثالث عشر

( المترجم )

فى تلك « المحدوتة » . قد أصبحت سلبية ، فمن المعلوم أن « المحدوتة الشعبية » لا تحت على الفضيلة وتندب الرذيلة ، وإنما هى تروى حديث بعض الخيل الناجحة . فاما الخرافة Fablian - الفرنسية فى القرن الثالث عشر ، ففى المستطاع ضم ما بهما من واقعية الى عداد البرجناطية دون أن تسمى بالخلقية - مالم يرغب الإنسان منا فى تفسيرها على أنها انكار شعورى للمثل الأعلى المعاصر لحياة بلاطات الملوك والأمراء . فهل كانت تلك الخرافة هى الرفض المتهم أى لفظة : « لا » : الساخرة مما لحياة البلاط . من الاتجاهات المصطنعة والمفعمة بالمبالغات ، أى محاولة لتزيين اللثام عن وجه الثقافة العليا برمتها ، وتكذيب الحلم بالكمال الأرضى ، وفى أثناء ذلك - وبالمرة أيضا - توجيه التشنيع الى القسيس والراهب كذلك ؟ فى تلك الحالة يكون المذهب الواقعى هنا قائما فى صورة احتجاج . أى تعبيرا عن رد فعل حاد ضد التقاليد المرعية ، وضد نفس أسلوب العصر . على أنه يخيل الى أن من المبالغة قليلا أن نلمس ونرى هذا كله فى تلك الخرافة .

وما نحن بحاجة أن نقرر أنه حيثما كان الغرض خلقيا ، فإن الاثر الواقعى لن يبرح رغم ذلك معتمدا على الوسائل الجمالية . وفى تلك الحالة يفسد طعم الأهاجى الساخرة ( الساتير ) والموعظة الخلقية « المحدوتة الشعبية » ان استنفد مدلولها مافيه من الواقعية .

ويحتاج مذهب الواقعية بوصفه عاملا جماليا يحثنا الى مزيد من التمايز . ذلك أن اثره يقوم دائما على صدق المطابقة للطبيعة ، ولكن تلك المطابقة ربما كانت من عدة أنواع ، وربما تم احرازها بطرق مختلفة . ففى مطابقة يمكن أن تؤسس على سمة هامة وجيدة فى الصورة ، أو على توهم وجود محاكاة تامة ومضبوطة للحقيقة المرئية أى الواقع . ولعل الفنان قصد منها أن تكون تأثيرا ، ولعله أيضا قد استخدمها كأداة شعورية أو قد يمكن أن تكون نتاجا غير مقصود بل حتى غير شعورى لقدرته على الخلق .

وفى الامكان الوصول الى اثر الواقع بالجوء الى المحاكاة التفصيلية أو بالتاكيد الإيحائى على بضع سمات هامة للشيء . والحالة الأولى أى المحاكاة تحدث على الدوام بصورة واعية ومقصودة ، فاما الثانية فاما أن تجيء تلقائية أو نتيجة خطة وتصميم . وليس هناك أى فرق بين أن تتجاوب الحقيقة المرسومة مع البيئة التى يعيش فيها الشخص الذى صنعها أو

شخص الذى يستمتع بها ، أو حتى ما إذا كانت المادئة حدثت فعلا الطريقة المصورة • وإذا نظرت الى فلوير لوجدته متمسكا بالواقعية فى سبته سالامبو تمسكه بها فى مدام بوفاري • والتضاد بين الواقعية هائمة على المحاكاة والواقعية الياحائية ليس مطلقا : فكما تقضى طبيعة الأشياء لابد للطراز الأول أن يكون هو أيضا انتقائيا • ذلك أن نفس سبب عقولنا لأدراكاتنا الحسية يعمل بطريقة انتقائية ، وكل صورة عقلية شىء تؤسس على الانتقاء •

فلو وجب أن يطلق اسم على شكل التكوين الواقعي هذين ، لجاز لمرء أن يتحدث عن المذهب الواقعي التحليلي أو الوصفى أو الإيضاحي خفيض يقابل المذهب الواقعي التوكيدي أو الاستدعائي (٥) • ويبدو لي أن نظري الإيضاحي والتوكيدي تضيران عن ذلك التضاد فى أحسن صورة رضية • ومفهوم ضمنا فى الكلمتين أن الواقعية الإيضاحية أكثر انثناء فى الفنون المرئية ، وأن الواقعية التوكيدية أقرب الى الانثناء الى الفنون أدبية •

والحق أن الواقعية التوكيدية ينبغي أن تعد قديمة قدم اللغة والفن اتها • فإن كل كلمة ، وكل صورة إنما تعبر عن تناسب يعتبر حقيقيا ، ما أنها تعمل بواسطة الانتقاء الياحائي • ومن هنا يتبين أن ما يمكن الإشارة به على أنه مذهب الواقعية التوكيدي فى تاريخ الفن والأدب ، ليس إلا جموعة القيم التى يلفها عدد من المنحنيات • ومن الجلي أن التماثل الكبير بين التأثير الواقعي فى عصور ومناطق اتسعت مسافة البعد بينها ، سواء فى الفنون المرئية أو فى الأدب ، يعد صفة مميزة ، كما أنه شىء قريب فهم فى الحين نفسه • ففى أساطير البطولة ( الساجا ) الأيسلندية القديمة فى الأخبار والروايات العربية القديمة الماثورة ، كان العنصر الهام التحول فيه هو التسجيل الدقيق لذكريات أحداث خاصة لا يزال الناس يصورونها بوضوح ويعتبرونها ذات أهمية • وليس العامل الذى يحدد شكل التعبير الشديدة الترابط هو السمة القومية ولا مستوى المدنية إنما هو التشابه فى الهدف الفكرى •

• • • • • وجعل المسلمون يعملون مستعجلين يبادرون قدوم العدو

(٥) المذهب الواقعي الاستدعائي Evocative realism هو المبدأ للمواقف الذكريات • ( الترجمة )

عليهم وأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يعمل معهم في الخندق ، لينشط المسلمين ، وعملوا واستعاروا من بني قريظة آلة كثيرة من مساحي وكرازين ( ختوس ) ، ومكاتل ( زنا بيل كبيرة ) يحفرون به الخندق ، وهم يومئذ . سلم للنبي صلى الله عليه وسلم ، يكرهون قدوم قريش ، ووكل رسول الله صلى الله عليه وسلم بكل جانب من الخندق قوما يحفرونه ، . . .

« حدثني محمد بن يحيى بن سهل عن أبيه عن جده قال : كنت أنظر الى المسلمين والشباب ينقلون التراب ، والخندق بسطة أو نحوها ( أى قدر قامة ) وكان المهاجرون والأنصار ينقلون على رؤوسهم فى المكاتل ، وكانوا إذا رجعوا بالمكاتل جعلوا فيها الحجارة يأتون بها من جبل سلح ، وكانوا يجعلون التراب مما يلى النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، وكانوا يسطرون الحجارة مما يليهم كأنها حبال التمر ، وكانت الحجارة من أعظم سلاحهم يرمونها بها » .

« فحدثني ابن أبى سيرة عن مروان بن أبى سعيد قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ يحمل التراب فى المكاتل ويطرحه ، والقوم يرتجزون ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم - يقول :

هذا الجمال جمال خبير هذا أبر - ربنا - وأطهر

وجعل المسلمون يومئذ إذا رأوا من الرجل فتورا ضحكوا منه »

« وحدثني أيوب بن النعمان عن أبيه عن جده عن كعب بن مالك قال : جعلنا يوم الخندق نرتجز ونحفر ، وكنا - بنى سلمه - ناحية ، فعزم رسول الله صلى الله عليه وسلم على ألا أقول شيئا ، فقلت : هل عزم على غيري ؟ قالوا حسان بن ثابت . قال : فعرفت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما نهانا لوجدنا له ، وقتله على غيرنا ، فما تكلمت بحرف حتى فرغنا من الخندق »

« وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ لا يفضب أحد مما قال صاحبه ، لا يريد بذلك سوءا ، إلا ما قال كعب وحسان فانهما يجدان ذلك . . .

« وكان البراء بن عازب يقول : مارأيت أحدا أحسن فى حلة حمراء من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فانه كان أبيض شديد البياض كثير

الشعر ، يضرب الشعر منكبيه ، ولقد رأيت - يومئذ - يحمل التراب على ظهره ، حتى حال القبار بيني وبينه ، واني لأنظر الى بياض بطنه •

« وقال أبو سعيد الخدري : لكاني أنظر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يحفر في الخندق مع المسلمين ، والتراب على صدره وبين عكته •

والمكنة : ما انطوى وتثنى من لحم (\*) البطن •

واليكيم على سبيل المقارنة فقرة من أسطورة ( الساجا ) المسماة ايجل سكالاجريمسون Egil Skallagrímsson . وكان ايجل انتصر في معركة خاضها للملك الانجليزى آثلستان ، بيد أن أخاه ثورولفر قتل . وفي البلاط الملكي يطلب من ايجل أن يجلس مكانه في مقعد الشرف المواجه للملك •

وجلس ايجل هناك ، وقذف بترسسه امام قدميه واحتفظ بخوذته فوق رأسه ، وقد وضع سيفه على ركبتيه ، وهو يستل الى النصف حيناً ويرده الى قرابه حيناً آخر . جلس منتصب القامة ، غير أن رأسه كانت شديدة الانحناء • وكان ايجل كبير الوجه ، عريض الجبين ، ضخم الحاجبين : والأنف غير طويل ، ولكنه عجيب في غلظه : وذلك المكان عريض وطويل - الذي ينمو فيه الشارب : والذقن عجيبه في عرضها ، وكذلك كل ما يحيط بالفك : وهو غليظ العنق عريض المنكبين بما يتجاوز كل قياس الى غيره من الرجال : قاسى الملامح جهم الوجه متبى غضب • وكان ذا بسطة في الجسم مديد القامة عن أى رجل آخر : وشعره أطلس بلون الذهب كثيث النمو ، ولكنه أصابه الصلع مبادراً •

والآن وبينما هو جالس كما هو مكتوب آنفاً ، ظل حاجب منه ثم آخر يختلج نحو خده ، ويختلج الآخر الى أعلى نحو منابت الشعر . وكان ايجل أسود العينين مقرون الحاجبين • وانه ليأبى أن يشرب شيئاً وان حمل الشراب اليه ، ولكن اختلج حاجباه أحدهما حيناً والآخر حيناً ، الى أسفل وإلى أعلى •

(\*) انظر المغازى للواندى طبعة جامعة أوكسفورد ج ٢ ص ٤٤٢ - ٤٤٩ •

( المترجم )

وجلس الملك آئلستان فى مقعده الغنائى . وقد أرقد سيفه أيضا على ركبتيه : فلما أن جلسا هكذا مدة من الزمن ، استل الملك سيفه من غمده ، وأخرج من ذراعه حلقة من ذهب ، وهى حلقة ضخمة وحسنة ، وانزلها فوق سن السيف : ثم وقف ونزل الى الأرض ، ومدّها فوق النار الى ايجل . ووقف ايجل واستل سيفه ونزل على الأرض . والصق السيف فى منحى الحلقة وسحبها اليه : وعاد الى مكانه . وجلس الملك فى مقعده العالى : ولكن عندما جلس ايجل . سحب الحلقة حول ذراعه ، وعندئذ وقف حاجباً فى موضعها الصحيح . وأنزل سيفه وخوذته ، وأخذ قرن البهيمة الذى حمل اليه ، وشرب ما فيه حتى الثمالة (٤) .

والمثال الأخير بوجه خاص يعطينا دلالة ممتازة عن مدى حاجة الواقعية الأدبية ، التى تتطور هنا فعلا من النوع التوكيدى الى الإيضاحى . ان تكون ثمرة لتطور مهذب للأدب . وكل من المثالين يليق لاطهارنا بدرجة بالغة الوضوح ، على أنه حتى حوالى ١٢٠٠ لا يزودنا الأدب الوسيطى لأوروبا الغربية بأى شئ يمكن موازنته بهذا من حيث الواقعية الأدبية القوية . وينبغى لنا ألا نعزو ذلك الى قلة القدرة فى ذلك الاتجاه بين الشعوب الجرمانية وشعوب الرومانس اللاتينية . اذ الأصح أن تلمس علة ذلك فى أن التقاليد البيانية الكلاسيكية سيطرت تباعا على الأدب ، سواء أكان الموضوع مقدساً أم علمانياً . فإن ظهور نثر تشكيلى لدن قد أعوزه شيطان ، أولهما عدم تمهيد مكان له فى الأدب . وثانيهما الافتقار الى استقلال أدبى . فاما ما قد يكون هنالك من وصف واقعى فلم يكن عادة الا تقليداً للنماذج الكلاسيكية . ومهما يكن من أمره فإنه يظل فى العادة مدرسى الطابع مكبلاً بالقيود : فهو لا يصل الى مستوى الأمثلة المباشرة التى تعرضها السيرة النبوية والأساطير البطولية ( الساجا ) .

وقد تستطيع المشاهدة الواقعية والرسم المطابق للواقع معالجة الشكل البشرى ؛ ومعالجة الحركات والأشكال والألوان ؛ والكلمة الملفوظة والبيئة فى مجموعها . وبينما الثقافة الوسيطية تتطور ، أخذت الواقعية تظهر هنا وهناك ، لا باعتبارها تكتيكا فنياً شعورياً بأية حال ، ولكن باعتبارها سمة عفوية ، وذلك بالأكثر فى رسم الكلام والإيماءات لا المظاهر ، فضلاً عن البيئة . وينبغى للمرء أن يظل يقظاً على الدوام ليرى ويتأكد من أن سويتونيوس أو كاتباً كلاسيكياً آخر لا يجرى تقليده فيما يقع تحت بصره من مقروء . ومع ذلك فإن من الخطأ البالغ أن نستشف فى كل سمة واقعية اقتراب « عصر النهضة » .



فإن المثال الكلاسيكي ظل أقرب إلى العقبة المعوقة منه إلى المشجع للتعبير الواقعي الحق . ثم إن نسق القصيدة الغرامي الذي ظهر في البلاط كان أبعد الأشياء عما يناسب ذلك التعبير : إذ ليس لموضوعات motifs الطبيعية التي ترد في استهلال القصيدة إلا أقل قيمة في هذا الصدد . على أن القصة الرومانسية أتاحت فرصاً أكثر تدعو إلى التعبير الواقعي وتحت عليه ، وإن كان ذلك دون السماح له بالسيطرة التامة .

ثم جاء دانتى فأمد العالم على حين بقتة بواقعية توكيدية بلغ من هائل قدرتها على النفاذ وشدة حيويتها ، وحدة نظرتها للمرئيات ، أن عمله هو نفسه الميزان الذي نستطيع أن نزن به مفهوم الواقعية الأدبية . فهو في عمله الرائع الجليل يرسم ويبحث إلى الحياة الهيئية والإيالة والحركة والمحادثة والمنظر الطبيعي بدرجة سواء . وإن دانتى شأن العظام حقاً من الرجال - ل يبدو كأنما يهدم نظرياتها ولا يثبتها . وذلك ما لم يكن ما يفعله أنه يوضح أن العمل الواقعي بوصفه ذلك ، لا علاقة له البتة بعصر النهضة بالمعنى العادي المعروف عن الكلمة . ويستطيع المرء لو شاء - أن يرى علاقة معينة بين أشياء كثيرة مشتركة بين دانتى وعصر النهضة ، ولكنها أشياء لا تصل إلى صفاء نظرتة أطلق ، الذي لا يدايه فيه أحد ، ولا إلى ما تتصف به الكلمة عنده من دقة بالغة .

ومصطلح الواقعية قليل الاستعمال في فن النحت . وكأما الواقعية في أسنى درجاتها والتزام المثالية في أشد صورها المطلقة أمران يلغى أحدهما الآخر بمجرد أن يبلغ فن النحت مستوى بعينه . ولا محل لاستخدام الواقعية كصفة أسلوبية stylization القديما وبين المطابقة الجميلة للطبيعة - أو قل بالحرى أن في الامكان تطبيقها ، ولكنها لا تحتوى على أى مضمونات (٥) جوهرية . وهناك خلة من الكمال تربط بين نحائت كاتدرائية بامبرج وبين دوناتيلو (٦) ، وتربط دوناتيلو بسلوتر . بيد أن ذلك الكمال يكمن في شيء آخر بخلاف المحاكاة الصادقة للواقع الطبيعي . وفي استطاعتنا أن نتمشك التأثيرات الواقعية ، والقول مثلاً بأن تماثيل ناومبرج (٧) واقعية أكثر من تماثيل بامبرج . ولكن التفريق قليل الأهمية .

(\*) دوناتيلو : نحات إيطالي فلورنسي اسمه الحقيقي دوناتودى فيولودى بوياردى ( ١٣٨٦ - ١٤٦٦ ) تمكن بالتعاون مع بروللسكي من صب الأسلوب الكلاسيكي في النحت .

(\*\*) ناومبرج : مدينة ألمانية بسكسونيا مشتهرة بكاتدرائية القديسين بطرس وبولس ( ١٢٠٧ - ١٢٤٢ ) .

(المترجم)

والواقعية فى النحت لفظية بحتة ، فهى ظاهرة تدل على المبالغة او الانحطاط . و ظهورها لا يتم بأية حال فى نهاية حقبة من الحقبة . فبعد نيقولا بيزانو مباشرة ، وقبل ما أظهره اندريا من انسجام صاف ، جاء جيوفانى بيا فطر عليه عمله من حركة مفرطة وتكوين مضطرب وتقطيب متسوه . فاما جيبرتى فقد ضل فعلا فى مناظره ونقشه البارز ، وذلك فى حين أن نحت الأربعينات ( القرن الخامس عشر ) لم يبرح بعد على عتبات فترة ازدهاره .

أما التصوير ، فان مصطلح الواقعية التوكيدية ينطبق أروع انطباق على جيوتو . وبه تبدو الرابطة الوثيقة بين المذهب الواقعى « وعصر النهضة » كأنما تعلن عن نفسها بصورة مؤكدة تماما . وقد أطلق أهل الرأى على الدوام اسم « أبى المذهب الواقعى المتأخر » على جيوتو ، وهو الرجل الذى أبدع الحركة المعبرة أبلغ التعبير ، والذى تهاى له على حد قول بر كهارت ، « الاحساس بأهم نواحي كل حركة » ، ومن أجل تلك الواقعية أيضا ، أطلق عليه بوكاتشيو بالفعل لقب مجدد الفن . وقد أوضح أنه بفضل جيوتو ، استدلل الفن ثانية على طريق الطبيعة والصدق . فرأى بوكاتشيو هو الذى أقام ذلك التقليد الماثور ، كما أن من جاء بعده من الكتاب مثل ليوناردو دافنشى وأرازموس وفاسارى رأوا هم أيضا أن جيوتو (٦) هو بداية الانتعاش . ويكاد يكون من المستحيل الفصل بين جيوتو ومذهبه الواقعى وبين بدايات « عصر النهضة » . وكأننا الحلقة الرابطة بين « عصر النهضة » ومذهب الواقعية تجد برهانها فى شخصه .

ورغم ذلك ينبغى ألا يغرب عن بالنا ، أن فكرتنا بأسرها عن « عصر النهضة » بنيت فعلا على الأسس التى أرساها بوكاتشيو وفاسارى . فى تلك الفكرة لا يبرح صدق رأى بوكاتشيو يعتبر نقطة بداية بديهية بدرجة تتفاوت ، وذلك فى نظر بر كهارت على الأقل . فهل ما نعرفه اليوم عن التطور الثقافى فى الشطر المتأخر من العصور الوسطى لا يبرح على انسجام حقيقى والمبدأ المسلم به ، وهو أن جيوتو كان يأخذ نفسه بالواقعية - هو المؤسس الفعل « لعصر النهضة » ؟

الحق ان هذه المقالة لا تدعى إطلاقا أنها تحل تلك المسألة حلا تاما . فهى ليست سوى محاولة لاستبانة ما اذا كانت الواقعية التى تدل على شكل ، مرتبطة حقا ارتباطا لا انفصام له « بعصر النهضة » ، الذى يدل على روح ، فان كانت الواقعية مرتبطة كذلك ، فسيكون كل تعبير عن

الواقعية نستطيع تحسسه في فن الشرط المتأخر من العصور الوسطى وأدبه كافيا لإعلان أن الروح الذي ينتج ذلك التعبير إنما يمثل « عصر النهضة » . وتلك هي النتيجة التي لاح أن مفهوم « عصر النهضة » يرغم الإنسان منا على قبولها . فعلى هذا النحو أصبح العلماء ينظرون إلى فن فان إيك باعتباره جزءا من فن « عصر النهضة » . ولكن إذا كان ذلك قد حدث ، فلا بد إذن من حدوث مثله مع الفن الأدبي لفرواسار وشاستلان . وهما معاصران ومواطنان لبرويدرام ويان فان إيك ، كما أنهما واقعيان تماما مثلهما . وفي هذا الاتجاه تقدم المنتجات الأدبية ميزانا آخر زيادة على ما لدى الفنون المرئية : فأنها تيسر لنا أن نقدر الروح فضلا عن الشكل . ويعتبر آل فان إيك من « الواقعيين » بصورة مطلقة من حيث الشكل . غير أن علمنا بروحهم يكاد يصل إلى العدم . فكل ما يستنتجه من أعمالهم فيما يتعلق بروحهم النقد الفني المصاصر المتلوق للجمال ، فهو وهم وتصوير لفظي محض . ثم إن فرواسار أيضا من أنصار المذهب الواقعي : فهو يلتبس المطابقة للطبيعة فيما يسطر من حوار مشرق بالحياة ، ومن ملاحظات بسيطة ومباشرة ، ومن دائرة الاختلاط البشري العادي التي يضح فيها شخصياته . ولكن من ذا الذي يعد فرواسار منتسبا إلى روح « عصر النهضة » دون أن يدرك أنه حين يفعل ذلك يشوه المفهوم تشويها مؤسسا ؟

وقد كان شاستلان ، ذلك المؤرخ الفخم في بلاط البرجنديين ، استاذاً أثقن فن المؤثرات الواقعية الرائعة : فلبديه الإيماة والأثر الخفيف والجو والمشاحنة والمنظر الطبيعي . وقد أوردت أمثلة لغنه في مكان آخر (٧) . ووصفه لفيليب الطيب ، وهو أطول من أن يتسع له هذا المقام ، (٨) نموذجاً للتصوير القوي المؤثر الرصين ، الذي يتذبذب فيه الأسلوب كأنما هو لولب من الصلب ، وكأنما يبني أن يوحى أينما بشخص الدوق الفولاذي بصورة أشد وضوحاً . والحق أن شاستلان لم يال على الدوام جهداً في أن يكون عصرياً ، على طريقتة ، أعني كلاسيكياً وبيانياً ومتشديداً بالفصاحة . ويستطيع المرء التمييز بين شاكين أسلوبيين : الأسلوب المبهج المثقل بما يحمل الذي أورثه الكرامة عن غير جدارة في التاريخ الأدبي الفرنسي ، ثم منتحاه الواقعي الفلمنكي المفرط الحلاوة ( وإن عبر عنه بالفرنسية ) . وليس ثمة شك أن الشكل الأول هو الذي يربطه « بعصر النهضة » . فأنه حاول أن يكتشف الشكل الجديد ، ولكنه لم يحس حتى آنذاك ذرة من الروح الجديدة . فأما روحه فتتمنى إلى القرون الوسطى وعن هذه الروح تفرعت واقعيته . فهي لم تزدهر فيه كثرة

أو زهرة « لعصر النهضة » ، بل على العكس من ذلك . قلثن وجد فنان يستطيع أن يوضح أن « عصر النهضة » والمذهب الواقعي ليسا بالبديلين المتلازمين ، فذلك الفنان هو شاستلان .

وقد وجد المذهب الواقعي الجمالي تعبيراً عنه في عدد من النقاط اجتمعت له طوال المصور الوسطى ، في استقلال تام عن « عصر النهضة » ولما أن تم ادراكه شعوريا مارسه الناس باعتباره شيئاً جديداً ، أى زيادة في المهارة الفنية والقدرة التعبيرية .

وقد بحث الفلسفة المدرسية في الروح الوسيطية إيماناً واعتقاداً بأن العمل الواقعي يعد توجيهها يؤخذ به . وقدما قال أرسطو نفسه : « أن الفن يقلد الطبيعة بقدر ما في الامكان » . ولكن ذلك لا يتضمن مطلقاً مجرد مدح للواقعية الجمالية *he techne mimeitaiten phu sin - ars imitatur naturam in quan-tum potest* فأولا ليس ما يسميه أرسطو تكني (techné) أو آرز Ars بأية حال بالفن بمعناه الحديث ، بل بالمعنى الأعرض والأعمق ، الذي لم يتخذ أواره حتى في القرن الثامن عشر ، وهو الذي ينطوي على كل شيء صنعه الإنسان أو أعطاه شكله . وما يرتبط بذلك أن معنى كلمتي *mimeitai or imitatur* ليس فقط « ينسخ » بل « يتبع » ويقلد . فهنا لو فسر مبدأ المحاكاة بهذه الطريقة لأشار فيما وراء الطبيعة إلى الله . وإن دأبني ليجعل فرجيل ينطق بالتالي :

« إن الفلسفة لدى من يلقي السمع » .

قد ميزت بمواطن مختلفة

كيف أن الطبيعة - مثالها المحتذى وغايتها

عن الله الإلهي وعن فنه - قد تعلمت .

والى فيزيائك لو أنك أحسنت انعام النظر

أن فنك يتبع خطاها ، منها مضى بعيدا

اتباع المتعلم لاستاذه ، ومن ثم فإن فنك

بالنسبة للإله هو الحفيد . إن جاز قول ذلك ،

وإذن فإن نظرية الفن المحاكى للطبيعة *ars imitatur naturam*

كانت تتضمن ما يتجاوز كثيرا امتداد الواقعية الفنية ، وإن تضمنت ذلك

أيضا بطبيعة الحال • وذلك لأن تلك العبارة عند كل من الفنان المحترف وخبير الفن الساذج القلب ، كانت تدل الى أقصى حد على الدافع الطبيعي الى المحاكاة ، ذلك الدافع الذي لا بد انه متاصل في الطبيعة البشرية • يقول القديس توماس الأكوينى « من الطبيعي أن يسر الانسان بكل ما يمثل الأشياء » (١٠) ، على أنه بعد أن وضع « المحاكاة » تحت مفهوم « تمثيل الأشياء » بالمعنى الكامل الوافى الذى كان لتلك الكلمة ، فى فكر العصور الوسطى ، عاد فجأة فأعطى الواقعية الجمالية نفسها نفحة أعمق كثيرا •

من هذا يصبح مفهومنا من جميع النواحي أنه انقضت فترة طويلة من الزمن لم يتمكن نقد الفن أن يتنسم أثنائها الا ميزة رفيعة واحدة هي النجاح فى محاكاة الطبيعة • فانه حتى النواذر المنقولة الينا بالتواتر منذ القدم والخاصة باستاذية زيوكسيس(\*) الفنية الحادة تشهد بذلك التقدير • وقد آمن دانتي أيضا بذلك المثل الأعلى الفنى فى وصفه النقوش الرخامية والبارزة والشرفات المقامة على جبل المظهر Purgatory وقال بوكاتشيو :

ان جيوتو أوتى روحا بلغ من الامتياز والتبرير ، بحيث أن شيئا مغيثا فى الطبيعة ، أم الجميع وأستاذتهم فى العمل ، لم يوجد يفعل الحركة المستمرة للأفلاك السموات ؛ الا واستطاع هو وقلمه وريشته تصويره . باتقان ؛ مصورا للأشياء جميعا بطريقة بالغة المائلة الصادقة والمشابهة القريبة ، بحيث زعم الناس أنها هي الأشياء الحقيقية فعلا ؛ وسواء أكانت تلك الأشياء موجودة أو غير موجودة ، لم يكن هناك تقريبا أى احتمال لتمييزها • بحيث أنه حدث عدة مرات بفضل الوسائل المتنوعة التى لجأ اليها ، أنه خدع حاسبة الرجال المبصرة حتى اعتقدوا تلك الأشياء طبيعية ، بينما هي لم تكن سوى صور مرسومة (١٢) •

وعبر فيللاي(\*\*) عن هذا التقدير نفسه (١٣) • وبعد ذلك بقرن من الزمان مدح بارتولوميو فازيو الجنوى فن آل فان إيك بعبارات ملئت بالطرب وتم عن نفس هذه الدهشة الساذجة لما فيهم من ماثلة مطلقة صادقة للطبيعة ، فقال : شعر فاق الشعر الحقيقى وشعاع الشمس ينزل من أحد

(\*) زيوكسيس ( ٢٦٥ - ٢٠٠ ق.م ) وشام أفريقي فني (الترجم)

(\*\*) فيللاي : ( ح ١٢٧٥ - ١٢٤٨ ) مدون أخبار تاريخية إيطالي ولد بفلورنسة .

(الترجم)

الشمس ، وانعكاس ، وقطرات العرق على جسد ، وفي الخلفية صصور المناظر البرية التي بذل المصور في تفاصيلها جهد المدقق .

وبعد ذلك بقرن آخر بحث كاستيجليونى فى كتاب « رجل البلاط The Courtier (١٤) » فى المناظرة بين التصوير والنحت وأيهما أرفع قدرا بين الفنون المرئية . وهو يرى أن النتيجة تعتمد اعتمادا كاملا على النقطة التي يعترف كل انسان أنها المبدأ القاعدى ، وهى أن الفن انما هو « متابعة لخطى الطبيعة » . وقد دفع أحد المتكلمين بأن قصب السيق ينبغى أن يمنح للنحت لانه أقرب الى الحقيقة نتيجة لابعاده الثلاثة . ولكن تم الاتفاق فيما بعد على أن التصوير قادر على التعبير عن الطبيعة بصورة أتم ، وذلك لانه لا ينتج الأشكال فحسب ، بل والألوان أيضا ، والأنوار والظلال ، والمنظور وما الى ذلك . وبهذه الفكرة الساذجة عن الواقعية أظهر كاستيجليونى أنه يتمثل بعين ذاكرته فن رافاييل ومايكلائنجلو . ولا مشاحة أنه برأيه هذا قد عبر عما نعتبره عنصر « عصر النهضة » فى فنهما .

ولا يخفى أن شكل الفن الذى يتضامل فيه مبدأ المحاكاة الى أقصى حد ، وهو فن الموسيقى بالذات ، هو الذى روعيت فيه بكل اجتهاد كل من النظرية والحاجة الى تقليد الصورة الطبيعية . وشاهد ذلك أنه فى تاريخ الموسيقى ترتبط المفاهيم المتعلقة بالفن والمهارة الفنية ارتباطا أشد منها فى أى مكان آخر . فمئذ مطالع القرن الرابع عشر الى مغارب السادس عشر كانت الأشكال الموسيقية المستحبة هى التى قصد منها أن تكون محاكاة للأصوات الطبيعية : كضجيج الصيد ، وزناط السوق ، وعجيج المعركة . ومن العسير علينا أن نرى ماذا عساه أن يكون هناك من علاقة بين محاولة مطابقة الموسيقى للطبيعة وبين روح « عصر النهضة » . وغنى عن البيان أن ما يختلف تماما عن هذا مديح السير توماس مور لموسيقى الكنيسة فى مدينته الفاضلة ( اليوتوبيا ) :

بيد أن هناك شيئا واحدا لا ريب أنهم يسبقوننا فيه بمراحل بعيدة . وذلك أن موسيقاهم بأسرها - سواء منها ما يلعبونه على الآلات ، وما يغنون به بالصوت البشرى - شديدة المشابهة فعلا للعواطف الطبيعية قوية التعبير عنها ؛ فالصوت والنغمة من بالغ المطابقة وجمال المناسبة للشيء ؛ بحيث أنهما صلاة كانا أم انشودة للمسرة أو الصبر أو التعب أو الحداد أو الغضب ، فان طراز اللحن من شدة التمثيل لمعنى الشيء ، كان يستطيع بصورة مذهشة أن

يحرك العاطفة أو يهز المشاعر أو يخترق العقول أو يلهب الأرواح  
من كل من يسمعه (١٥) •

فهنا أيضا ، كانت الواقعية مثلا أعلى ، وإن انطوت على مقصد  
مختلف تمام الاختلاف عن ذلك الدافع الساذج الذي يدعو إلى المحاكاة  
المخادعة : فهي واقعية موجهة نحو معنى الأشياء ، وتستطيع إلغاء التضاد  
بين المفهوم المدرساني والمفهوم الجمالي العصري عن الواقعية • وفي إمكان المرء  
إن شاء أن يسمع وراء كلمات مور الواضحة الجميلة موزارت وبيتهوفن ،  
أي كامل مجموع موسيقى اليوتوبيا السرمدية : المثابة الحقة للموسيقى •

وسنرى أسفل هذا أن أستاذا عظيما آخر كان على اتفاق رائع مع  
مور في فكرته عن الواقعية الحقة •

ونحن نبدو حتى الآن كأننا قد قطعنا بأن هناك اقترانا معينا بين  
المذهب الواقعي و « عصر النهضة » • فسنذ حوالى ١٤٠٠ فصاعدا ، أصبح  
الفنانون والمفكرون متنبهين أكثر فأكثر إلى مافى الفن من عنصر الواقعية  
باعتباره مسألة قائمة وعملا واجبا الأداء • فقد طفق أوتشيللو (\*) يصارع  
المنظور حتى تمكن منه واكتشف ماساتشيو طريقة للتعبير عن مطابقة الطبيعة  
فاقت أسلوب جيوتو وتغلبت عليه • وأحرز فن التصوير الهولندي ،  
مستوى من الرسم الواقعي للمادة لم يبرز فيه أحد قبله ولا بعده • فأما  
فى الأدب ، فإن الواقعية ظلت فى الخلفية بدرجة أكثر • ذلك أن الأدب  
فى كل الأزمان أكثر انشغالا بالأشياء منه بالأشكال ، كما أنه قد عاق  
طريقه ، أنه على الرغم من أن الكلاسيكية الحديثة Neoclassicism قد  
عززت بالفعل قوة الدافع إلى المشاهدة المباشرة من ناحية ، فقد حدث من  
ناحية أخرى - وإلى مدى أكبر كثيرا - أن العنصر البياني فى اللغة شق  
طريقه بالقوة نحو الصدارة إذ أن لفة جوانفيل(\*\*) أو فيلانى لو حللت  
التحليل النهائى ، لظهر أنها واقعية أكثر من لفة مكياغالى مهما بلغ من  
واقعية فكر هذا الأخير •

وموجز القول ، أن النتيجة الوحيدة التى قد يبدو لها مبرر فى  
نقطة الاقتران هذه هي أن مختلف التعبيرات عن الواقعية الأدبية والبصرية

(\*) أوتشيللو ( ١٣٩٧ - ١٤٧٥ ) فنان إيطالى ، ساعد جيبيرنى فى صنع بوابات

البرونز ، وأشتهر بحبه للمنظور • (الترجم)

(\*\*) جوانفيل : ( ١٢٢٤ - ١٣١٩ ) مؤرخ فرنسى ، مسح لويى التاسع فى

حملة ١٢٥٤ ووصفها • (الترجم)

( العيانية ) ، وهى التعبيرات التى تجلت هنا وهناك منذ القرن الثالث عشر فصاعداً ، كانت أشياء متفقة فى الزمن ( أى متزامنة ) لاتتبدى فيها أية روابط ، لا بين بعضها البعض ولا مع مبدأ عام بحيث يصح تسميتها باسم « عصر النهضة » . وهناك زيادة عامة وتدرجية فى الدافع نحو التعبير الواقعى ونحو ما فيه من المهارة الفنية . على أنه لو صح أن خير ما يوضح ظاهرة ثقافية هو ما تبلغه من قمة ، لأصبح من السهل علينا أن نصدر الأحكام على العلاقة بين الواقعية و « عصر النهضة » . ونشير هنا إلى أن محاولة انتاج الأشياء الطبيعية مباشرة ، أى فى حدود فريديتها ، بلغت ذروتها قبل الحركة الفكرية التى تسمى « بعصر النهضة » ولم يتهى لأحد توضيح ذلك بصورة أوضح ولا أصلح مما فعل هنريخ فولفلين (\*) . والحق أن القرن الخامس عشر هو الذى يتصف بمشابهة الطبيعة ، أما السادس عشر فلم يعد كذلك . ويتحد فى إيطاليا فى القرن الخامس عشر ( وهو المسمى بالأربعينات ) والمصورون الفلمنك بما يجمعهما من ميل إلى المشاهدة يتجلى فيه العناية والجهد ، ومن أحكام مطلق العنان وتفصيل دقيق . على أنها فى ذلك كله من السذج ، ومن المتمسكين بالنزعات المتينة بحماسة الشباب . فاما القرن السادس عشر ( الذى يسمونه بالخمسينات ) ، وهو الذى بلغت فيه روح النهضة ذروتها ، فانه انتصر على الواقعية — وكان عليه أن ينتصر عليها — ليحرز أشد ما فيها من العناصر أصالة : الشكل ، والأسلوب الفخم ، والإيماة الملحمية والدرامية ، والانسجام البالغ الكمال .

وهذا التحول والرفض حدثا فى عقل ميشيل أنجلو فى حالة شعورية كاملة وانفعالية . اذ يقال انه اعتبر أن من المهانة للفن رسم شىء أرضى بكل ما اتصف به من تحديد نوعى مالم يكن مفرط الجمال . وعندى أن توفير ليوناردو الهائل للطبيعة ، هو الذى تمخض عما يتصف به فنه التصوير من متابعة غريبة وشاذة للطبيعة بوصف كون ذلك التصوير فرعاً واحداً فقط من روح تجاوزت كثيراً فى مجموعها حدود الواقعية المدققة . ويقول سيائى Seailles الواقع أن واقعيته تعد أدهش إيمان بتلك الروح .

(\*) هنريخ فولفلين : ( ١٨٦٤ - ١٩٤٥ ) مؤرخ فنون سويسرى ، خلف بركهارت فى الكراسى الجامعية ، وله كتاب يضع أسس معالجة تحليلية للأسلوب فى الفنون . ( المترجم )



وربما صح لنا أن نقول أن المنهج الواقعي كان بالنسبة « لعصر النهضة » بمثابة الأعداد والتمهيد ، فهو حالة انتقالية ، وأنه لا يجرى منها مجرى النتيجة النهائية أو الهدف . وقد تجسد الانتقال في شخص دورر بكل من فنه وما قاله حول الفن ومثله الأعلى فيه . ذلك أن دورر حسيما يروى ميلانكتن (\*) (١٦) وصف قرب نهاية حياته ، تطوره كفناني على الوجه التالي : ففي شبابه أحب صنع التصاوير الزاهية الألوان المتعددة الأشكال وتخطيط الرسوم السهلة الأشكال والعجيبة التكوين . على أنه شرع في سن أنضج في ملاحظة الطبيعة ومحاكاة مخياها الأصل على محاكاة صادقة ما أمكنه ذلك ، كما أنه اكتشف أن تلك البساطة هي أعلى ما يستطيع الفن أن يتوج به هامته من حلية ، وإن تعلم في الوقت نفسه مدى صعوبة عدم الزيف عن الطبيعة .

ولأول وهلة يبدو هذا القول اعترافا صريحا بالمطابقة المطلقة للطبيعة ، وهو الأمر الذي تؤكده في أكثر من موضع كتابات دورر نفسه :

« بيد أن الحياة في الطبيعة تسمح لنا بأدراك مافي هذه الأشياء من صدق . فعلبيكم اذن بملاحظتها ببالح الكد ، وتمشوا معها وتطابقوا وإياها ، ولا تحيدوا عنها معتقدين أنكم مستطيعون أن تجدوها بأنفسكم ، فانكم عندئذ تكونون قد ضللتكم . اذ الحق أن الفن يمكن في الطبيعة ؛ فمن استطاع استخلاصه منها فقد احتازه ..... لذلك لا تتصوروا قط أنكم استطعتم ، أو ينبغي لكم أن تخلقوا شيئا أحسن مما أعطى الله طبيعته المخلوقة القدرة على احداثه من الأشياء . وذلك أن قدرتكم عاجزة تلقاء خليقة الله » .

ثم يقول في موضع آخر : « وذلك لأنه ان كان ضد الطبيعة ، فهو اذن شر ..... » (١٧)

ولا يكاد يحتاج الى قول ، أن دورر قد كشف بالفعل مرارا وتكرارا فيما أنتج من عمل أنه من أشد من يستطيع تاريخ الفن أن يشير اليهم بالبنان باعتبارهم من أشد الفنانين مطابقة للطبيعة . وهو أمر ينطبق بوجه خاص على ما أنتج من رسوم ، وما على المرء الا أن يتذكر نجيل

(\*) ميلانكتن ( ١٤٩٧ - ١٥٦٠ ) تلميذ ألماني من رجال الإصلاح الديني ، هاون لوتر في ترجمة العهد الجديد الى الألمانية واشترك في تأسيس العقيدة البروتستنتية .  
( المترجم )

الثرى المشعب ، وباقية البنفسج ، وجناح الحمامة الميتة والأرنب البرى . ولم يتيسر لأحد قبل المصورين الفرنسيين العصريين أن ينتج منظرا طبيعيا Landscape ولا مشهدا عاما Panorama لمدينة ، مثلما فعل دورر وجعله خاليا من كل أسلوبية أو تنظيم أو تحويل . على أن هذا كله يقع تحت صنف التخطيطات والتداريب ، وليس بأعلى جهود دورر الشعورية الفنية .

على أن بادرة من الشك قد تنشأ عندما يتساءل المرء هل يتطابق العمل الأكبر الذى أنتجه دورر وتفسيره هو نفسه لمجرى تطوره كما وصفه ميلانكتن . فلئن حدث منه حقا انصراف عن كل وهمى غريب أو شاذ الى المحاكاة البسيطة للطبيعة ، فقد وجب إذن أن تظهر أعماله الأخيرة أعلى درجات المطابقة المباشرة للطبيعة ، وحق للأولى القديمة منها أن تنم عن نقص معين فى المشاهدة الدقيقة للطبيعة . على أن موازنة بين عمله الأخير ، « الرسل والانجيليون » ، وبين بعض ما عمل فى شبابه كصورة أبيه ، تكشف عن عكس ذلك . ففي عمله فى شبابه يستطيع المرء أنيلمس الكد فى طلب الواقعية ، والتخطيط المضبوط للتفاصيل ، وهو الشيء الذى استصوبه هو نفسه وزكاه ، « دون حذف أصغر الفصون والعروق . . . » ، على أن « الرسل » تظهر فيها واقعية ، يتجلى فيها فى الحين نفسه التقييد والتعميق والتسامي . فدعنا نحس فجأة أن الواقعية فى صورة والده وان بدت مرادفة للمطابقة للطبيعة ، فان صفة الواقعية بالنسبة لصورة الرسل والانجيليين تنطبق مع ذلك ، وان لم يمكن إطلاق صفة المطابقة للطبيعة عليها .

فهل كان رأى دورر فى تطوره نفسه خاطئا ، أم أن ملانكتن أساء فهمه وسجل كلماته خطأ ؟ ربما لا . فان دورر لم ينشئ الطبيعة فحسب ، بل نشئ فيها فى الوقت نفسه الجمال . فقد قال : « إما ما هو الجمال فشيء لا أعرفه ، وان ارتكن على أشياء كثيرة » . فهو شيء يمكن فى الطبيعة ، ويشير فى الوقت نفسه الى ما وراء الطبيعة . والانسان لا يستطيع فهم الجمال المطلق . وذلك أنى أعتقد أنه لا يوجد فى الدنيا انسان يستطيع أن يسبر الهدف المفرط الجمال الكامن فى أصغر المخلوقات حتما . »

فالذى حدث فعلا هو أن دورر قد أدرك بالتدريج وفى تنبه تام متزايد أن جميع ما فتن به فى حداثة سنه من تفاصيل عارضة ومحكمة

غريبة وغير هامة أمور مزعجة ولا حافية تدعو إليها ، وأنه رفضها ابتغاء التماس البساطة البطولية والراحة المطلقة والدلالة المباشرة . وذلك هو ما أسماه « بالمحيا الأصيل للطبيعة » في أثناء حديثه مع ميلانكتن .

ومر بدور في أثناء هذا الانتقال من التعدد إلى الوحدة ، نفس التحول العظيم الذي ألم بعصره ، ذلك التحول الذي يشير إليه كممثل لعصر النهضة ، ويجعله قريباً قريباً جوهرياً من رافاييل ومايكلائجلو . ذلك أن جوهر « عصر النهضة » يكمن في الانتصار على المطابقة الساذجة للطبيعة ، كما أن عدم القدرة على فهم هذه الحقيقة ، هو الذي أدى إلى ضم يان فان ايك خطأ إلى « عصر النهضة » . فإن وجب إجراء تقسيم ، فإن الأنسب اعتبار فن القرن الخامس عشر ( الأربعينات quattrocento ) في إيطاليا قسماً أساسياً من القرون الوسطى ، وذلك بالضبط بسبب ما أن عليه من سمة الواقعية .

والواقعية الدقيقة إنما تتطور في مجال ما لا ضرورة له ، أي ما هو إضافي من زخرف ، كما أنها على طول المدى لا تستطيع أن تتماصك وتضمون بقاها إلا في ذلك وحده فقط . فالفن العظيم إنما هو على الدوام فن له هدف ومعنى يربط شكل تعبيره ويجدده . فهو شيء متأصل المفروض في صلاة (١٨) أو في عبادة ، ومن ثم فهو شيء عظيم الأهمية أو مقدس . فمثل هذا الفن ، متى ارتبط بأسلوب للحياة ، لا مفر له على الدوام من النصر على الواقعية . وما هو إلا أن يفقد شطر كبير من الفن كل علاقة بأحدى العبادات أو يبدو كأنما فقدتها ، حتى تستطيع الواقعية أن تتطور دون عائق بوصفها شكلاً للفن وذلك هو ما حدث بعد « عصر النهضة » . فيظهر « عصر النهضة » حدث ارتفاع جديد ومديد إلى الذروة في خط سير الواقعية ، وبخاصة في الفن الهولندي .

ولعل هذا هو مكان الإشارة الموجزة إلى أشد خلق الله أخذاً مطلقاً بمذهب مطابقة الطبيعة ، وهو برنارد باليس (\*) . فهو إنسان يكاد فصله عن « عصر النهضة » يبدو عسيراً ، وذلك بالنظر إلى العصر الذي عاش فيه ( ١٥١٠ - ١٥٨٩ ) والوسط الذي عمل من أجله : وهو دوائر البلاط الفرنسي . وهو صانع خزف ومهندس معماري للحوائق وكاتب . وقد ثار في وجه كل مبدأ من مبادئ صناعة الخزف بما صنع من صحون ، نقش في السحالي وأوراق الشجر والحشرات في نقش بارز سميك Haut-relief

دون أى ترتيب شكلى أو أسلوبية زخرفية . ومن سوء الحظ أن شيئا من مبتدعاته ذات الانتاج الكبير لم يحفظ البنا حتى الآن ( عدا النظرية التى تقوم عليها تلك المبتدعات ) ، وفيها أطلق العنان لنفس تلك النزعة المطلقة من المطابقة للطبيعة . ومن أسف أيضا أن الكهوف الريفية التى صممها باليسى ( ونفذها جزئيا ) للملكة وكونستابل دى مونت مورنسى وكثير غيرهما ، لا نعرفها الا من طريق كتاباته (١٩) الرائعة . وهو يعتقد أن المحاكاة المباشرة للطبيعة ائمن كثيرا من جميع قواعد هندسة العمارة . وهو يستخلم الأشجار الحقيقية عمدا فى كهوفه . وقد طليت الجدران تماما بالبناء ذات الألوان المتداخلة المناسبة ، وبلغ من فرط صقالها أن السحالي والسرطان البحرى كانت تستطيع رؤية صورها منعكسة .

ويبدو لى أن نزعة باليسى فى المطابقة والطبيعة ينبغى الا ينظر اليها باعتبارها تعبرا عن مبدأ فنى « لعصر النهضة » بقدر ما تعد تيارا ذهنيا مهما يبلغ مدى انبجاسه عن روح « عصر النهضة » - فانه ليس من حيث جوهره ناحيتها الفنية . وعندى أن مكان باليسى يوجد بين تلك العقول التى ظلت تطارد وتصيد ، وتخطب بحماسة فى أطواء الطبيعة رغبة فى استكشاف أسرارها ، وبذلك مهدت السبيل للعلوم الطبيعية ذات الطابع الوضعى (\*\*) Positivistic ومع ذلك ، فانه هو أيضا له نصيب من ذلك العلم : فان باكون تعلم عنه (٢٠) . والحق ان دائرة البحث الجرىء المفامر شبه التصوفى المنقب فى الكيمياء والصنعة (\*\*) Alchemy ، التى نشأت فيها الكراسيات التكنيكية التى لاتزال تسمى سحر الطبيعة Magia naturalis (٢١) ، وهى الدائرة التى عاش فيها وعمل جيورجوس أجريكولا أكبر تكنولوجى فى القرن السادس عشر. الذى ملا أنفاقه بالشياطين ، والدائرة التى أنتجت جيرونيمو كاردانو وباراكلسوس وجيوم ( غليوم ) بوستل وجان بودان ، وأيضا فيسالسيوس ورمبرت دودوينز . وبنفس هاته الروح ألف ليوناردو خيالاته العجيبة عن الأشكال الحيوانية ، وقام بتجاربه واستحدث مخترعاته . غير أن ليوناردو كفنان، قد ملك وأعطى أكثر من ذلك كثيرا : فانه اتصف بالشمولية والعبقرية؛ على حين أن باليسى لم يكن الا صاحب موهبة تفلها التحديدات . واذ أنه

(\*) وهى المساء أحيانا بالفلسفة اليقينية او الوضعية . ( المترجم )

(\*\*) يراد بالصنعة الكيمياء القديمة التى كانت تلتصق صنع الذهب من المعادن الضعيفة . ( المترجم )

كان أساسا من دارسى العلوم ، فانه ضحى بالفن على مذبح المطابقة للطبيعة . (٢٢)

ولو استقرانا خط المذهب الواقعي لوجدنا أن تعقبه فى مجال الادب أصعب على الدوام منه فى الفنون التصويرية . على أن هناك استثناء من ذلك هو الواقعية الأدبية التى تؤخذ بمعنى الوصف الدقيق التفصيلى للفئة من الحقيقة ، والتى هى كظاهرة أدبية ليست فى العادة الا طرازا ( موضه ) عابرا . فالواقعية فى الادب انما هى بالطبيعة مفهوم نسبي يدرجة أكثر كثيرا من الواقعية فى شكل مرئى ، وذلك لأن الفكرة مختلطة بغيرها دائما فى التعبير اللغوى ، وتقضى الاختيار والتفسير والتقييد . ولو أزمعنا فى اللغة التمسك بالواقعية الجمالية تمسكا ثابتا ، لوصلنا الى مرتبة المذهب الاسمى Nominalism التطبيقى . ولكن اللغة لا تستطيع أن تعيش فى عالم اسمى جذريا الا بقدر ما يستطيع الانسان نفسه العيش فيه . ومن هنا فان نفس طبيعة تفكيرنا وكلامنا تعمل دائما على ارجاع الواقعية الوصفية ادراجها الى مرحلة الواقعية الاستدعائية أو التوكيدية .

وبينما « عصر النهضة » فى عنفوانه ، حدث ذلك الشيء نفسه للادب مثلما حدث للفنون المرئية : فانتصر الميل المتجه نحو الواقعية وأذاب نفسه فى المبدأ الذى هو روح « عصر النهضة » ذاته ، ألا وهو مبدأ الانسجام . فموضع رافاييل من فن التصوير هو موضع أريوستو من الادب . فمن شاء التعبير عن اكتمال « عصر النهضة » بأسماء الاشخاص فبحسبه هذين .

أما أريوستو فهو شاعر قد من خيال بحت ، كما أنه فى الحين نفسه شاعر مطلق الدقة . فانه يعبر عن كل شيء بكلمات قاعدية . فهو لا يغمض شيئا ، وهو لا يعمل مستخدما ظلال الفروق غير المحسنة . وهو لا يعتمد الى الإشارة ولا التلويح أو الاحالة . فكل شيء يبدو فيه بالغ القصد الى الغاية المباشرة ، كأنما هو سماء الصيف فى صفائه واشراق ألوانه . وكأنما ليس هناك فى الظاهر مجال لتطبيق أى مفهوم للواقعية الأدبية . ومع ذلك فان أريوستو ينطوى على عنصر واقعي ذى سمة واعية ، وذلك فضلا عن أن استخدامه المفرط الواقعية للغة ، ربما استحق هو نفسه معه اطلاق تلك التسمية عليه . فلو اتجهنا الى ما دون الصورة الخيالية أمكننا أن نرسم المرة بعد الأخرى محاولة حريصة لرسم الواقع

بدقة • وهراسات أريوستو الوصفية الطبوغرافية ، على جميع ما بها من وهم خائل - تعد نوعية محددة تماما وحقيقية • فاذا نحن قفونا الطرق التي يجعل الشاعر أبطاله ( مثل أستولفو مثلا ) يسلكونها في سفرهم ، أذهلنا أن نكتشف أن في الامكان أحيانا تتبعها بالتفصيل على إحدى الخرائط • فهو يصف باريس ، التي لم يدخلها قط ، كأنما ينظر الى رسم للمدينة (٢٣) •

تقع باريس في سهل لطيف ،  
وهي تكاد تنزل في السرة من فرنسا أو بالحرى في القلب منها ،  
والنهر يشقها الى شطرين  
جاعلا من خير أجزائها جزيرة ،  
والباقى الذي تسربله السطمة أكثر يحتوى ،  
على خندق وسور وينفصل عن السهل •

وقد أسلفنا اليك أنه انقضت مدة طويلة ، كان فيها الاعجاب بالوحيد الذي استطاع نقد الفن في أيامه المبكرة التعبير عنه ، بالنسبة لاحدى الصور ، هو القول بأنها تقرب ناجح للحقيقة • وتلك أيضا هي وجهة نظر معاصرى أريوستو وتاسو فيما يتعلق بالأدب • فهم يتفقون مع القسيس في رواية دون كيخوتي حين فضل قصة تيرانتى ال بلانكو Tirante el Blanco على جميع الروايات الفروسية الرومانسية الأخرى لأن « الفرسان فيها يأكلون فعلا ويشربون وينامون ويموتون في فراشهم موتا طبيعيا ، ويوصون بوصاياهم قبل موتهم : مع أشياء أخرى كثيرة تعوز بالفعل جميع الكتب الأخرى التي تدور حول هذا الموضوع » (٢٤) •

وقد انتقد القرن السادس عشر كل ما ورد عند أريوستو وتاسو مما خالف الواقع أو بعد عن الاحتمال : فاتهم انجليكا بمفرط الصراحة وأرميدا بالغلو في الانفعال ورينالدو بمفرط الضعف وأورلندو بالاسراف في الرقة • بل لقد حدث أن جاليليو نفسه الذي هاجم تاسو نتيجة لاجوابه بأريوستو ، قد انتقد الأخير على اعتبار أن ارميتيا لم تكن تستطيع رؤية الأشخاص الذين وصفتهم ، عن البعد المذكور في القصة ، وأنه من غير الطبيعي للمسيحيين جميعا أن يقولوا الأقوال نفسها في وقت واحد •

ان رصانة « عصر النهضة » لا تقوم في ملهه الواقعية ، وذلك لأن الواقع الذي هدبته النهضة ورفعته الى مكانة الأسلوب كان مرتبكا

مببلا • ولكن الواقعية الجمالية يمكن تشديدها وجعلها واقعية مفرطة Hyperrealism بدلا من رفعها بجعلها أسلوبا • ذلك أن المبالغة شيء لا يمكن تجنبه في أثناء البحث عن أشد أنواع التعبير عن الحقيقة (الواقع) روعة • فيصبح التعبير المرتسم على المحيا البشرى تلعبا مازحا للاساريير • فعلا اتخذت هذه الخطوة ، ولم يكن ذلك فقط على يد كبار المصورين الهولنديين في القرن الخامس عشر ، بل ومن قبلهم أيضا على مرقاش جيتو • وكل ما فعله هيرونييموس بوش هو أنه حول المبالغة الى منهاج فني شعوري • وسرعان ما أدت هذه الواقعية المفرطة في أيدي الاساتذة العظام في انتاج فن بالغ الفخامة والخيال على يد ماتياس جرونفالد وبيتربرويجهل • فاما الشكل الذي ظهر في الأدب فهو الذي استنته رابيليه •

وهذا آيل ليفرانك أحدث من تولى نشر مؤلفات رابيليه ، قد عنوان جزءا من مقدمته باسم « واقعية رابيليه » • وهي تبدأ على النحو التالي : « لا شك أن من أوكد نتائج الأبحاث الحديثة في أدب رابيليه ، اظهار أن رابيليه أعظم رجال المذهب الواقعي وأشداهم حذقا ، أعنى أنه الكاتب الذي نشد الصدق وأحبه ومثله ، أو قل بالحري الحياة بما لا مثيل له من الحمية والاستمرار والقوة » • (٢٥) وهو قول لا يعوزه التاكيد والتثبت • فضلا عن ذلك ، فإن رأى جوستاف لانسون لا يختلف عن هذا في قليل أو كثير حيث قال : « ان واقعية أنقى من هذه وأقوى وأشد انتصارا لم يشهدها أحد قبل ذلك أبدا ٠٠٠٠ : فانه كان وسيظل على الدوام مصدر كل واقعية ، وهو بمفرده أعظم من جميع التيارات التي تفرعت من بعده » • (٢٦)

ونظرا لأن أحدا لم يستطع أن يتجه الى عزل رابيليه عن الظاهرة المعقدة التي نسميها « عصر النهضة » ، فانه يبدو أنه توجد هنا علاقة بين مذهب الواقعية «عصر النهضة» تعطينا فرصة لتوقف عندها - ما لم يتضح لنا أن ما عناه ليفرانك ولانسون بلفظة الواقعية لا يستوى تماما والمفهوم الذي حاولنا هنا رسم خطوطه تدريجيا •

ويتحسس ليفرانك واقعية رابيليه في كل ما أظهره من اهتمام حار بجميع شئون زمانه : الحكومة والسياسة والاستكشافات وموضوعات الساعة والمسائل الدينية والمنازعات بين العلماء وهلم جرا • وهو يجد تلك الواقعية في الدقة التي أظهرها رابيليه في تحليل الشئون،

فى استخدامه الدقيق لمصطلحات السفن فى قصة العاصفة . كما يجدها فى الدقة المطلقة وانضباط التعبير واكتمال الصور الخيالية ؛ وطلاقة الحوار ؛ « وحسب الاستطلاع اللانهاى » الذى يتجلى فى تجميع الكلمات والأخيلة ؛ وقوائم الألعاب وصنوف مواد الطعام والحرف والثياب وأعمال المطابخ وما الى ذلك . وانه فوق كل شيء ليوضح واقعية رابيليه فى حقيقة أخرى هى أن جميع ما تحتويه ترجمة جرجنتواه مستمد من خبرة عائلة رابيليه وتاريخها المحل . وقد قضى جرجنتواه فترة شبابه فى بيئة مدينة شينون ، كما أن مزرعة جراندى جوسيه هى بالضبط لاديغينيير ، وهى المزرعة التى عاش بها أنطوان رابيليه والد المؤلف . والحرب التى نشبت بين رعاة مزرعة جراندى جوسيه وخبازى الكمك عند الملك بيكروشول تقابل نزاعا قانونيا بين أنطوان رابيليه وشخص معين يدعى جوشيه دى سانت مارت .

فالامر كله يبدو كأنما هو مذهب الواقعية فى أكمل صوره ، وهو فى نفس الوقت صورة « عصر النهضة » فى أزهى أحواله . وفى طرفان فياض من الكلمات الشبيهة الفوارة الرائعة تبدو حقيقة الحياة بأكملها كأنما تكرر أمامنا فى تيار متواصل الجريان . وذلك كله يمكن أن يسمى باسم الواقعية بقدر ما يتصل بالمادة والمضمون والأغراض . ولكن هل يستطيع المرء أن يقول ان ذلك هو الواقعية من حيث مدلولها وشكلها بمعنى أنها حاجة الى رسم الحقيقة رسما مضبوطا ؟ الواقع أن معالجة رابيليه « للحرب البيكروشولية » ، انما هى فى جوهرها على النقيض من ذلك تماما . نعم ان نقطة ابتدائه حقيقة مؤكدة ، بيد أنه يعتمد تحويل تلك الحقيقة قصدا الى خيال جميل مشرق وشكل شبه بطولى . وذلك هو ما يفعله فى كل مكان . فهو يشوه كل شيء الى حد المبالغة ، وهو يعبث بالحقيقة ، وهو يلف مناسباتها بسرور طفولى ، وهو ينفخها ويضخمها حتى تصبح أوهاما مخلطة هزلية .

فكانه حدث فى حالة رابيليه اذن نصر على الواقعية ، وهو هنا أيضا نصر أحرزه « عصر النهضة » . ومعنى ذلك ، أنه أحرزته روح تتوق الى الرجوع الى الأسطوري البدائى والحامسى الجياش والهرقى قوة - روح لم يعد فى الامكان التعبير عنها بما للكنيسة أو قصة الوردة Roman de la Rose من مجازات رمزية . وطالما سيطرت الروح الوسيطية فوجدت هاته الحاجات وسيلة التعبير عنها فى الأشكال الواقعية البسيطة ، وهى ماهى من التلقائية والسذاجة . فلما أقبلت النهضة صار الشكل بطوليا .



ورابيليه فى تخيلاته البطولية أقرب الناس الى أريوستو ، رغم ما يفرق بين الاثنين من تعارض كتعارض الكون والفساد .

ثم ان التخيل البطولى يربط أيضا رابيليه وأريوستو الى عبقرى أعظم منهما جميعا : مايكلانجلو . وأريوستو ورابيليه هما قطبا «عصر النهضة» - فان ما لاحدهما من انسجام ورسانة ورنين طنان وصفاء سعيد ، متضارب مع ما للآخر من فوضى مضطربة معتكزه جياشة مختمرة الحال التى قدر لها بعد باراكلسوس(\*) أن تفضى الى نوع جديد من العلم ، والتى أرهصت بسرقاتير وابن جونسون ورامبرانت . وجاء مايكلانجلو بفننه فكان الجسر الذى قام فوق الهوة الفاصلة بين رابيليه وأريوستو . فقد ذوب فى شخصه التعارض بين فوط الواقعية المتسم بالقلق والتحسس الحذر ، وبين ما يتصف به الأسلوب الفخم الانسجامى من الرصانة الأبدية . ولكن أعوزه عنصر الضحك .

ومتى حاولنا النفاذ الى لباب النهضة وجوهرها ، يتضح لنا أن ميزان الواقعية ليس ذا أهمية خاصة فى فهمها . فان الواقعية تصاحب التجديد العظيم للثقافة الغربية حينما من الدهر أثناء نهوض تلك الثقافة ، ثم عادت بعد ذلك فاختفت فجأة عن الأنظار ، ومن بعدها تبدو كأنما أصبحت غير كبيرة الأهمية . وربما تكرر ظهور الواقعية الجمالية فى عصور أخرى كأنما هى احتجاج ، أورد فعل على الغلو فى طبع الفكر والصورة الخائلة بالأسلوبية ، ولكنها بالنسبة الى النهضة أقرب الأشياء الى ما يصحب النمو من الآلام . وقد اتصفت العصور الوسطى على الدوام بالواقعية الساذجة ، بقدر ما أتاح الأسلوب التكنيكى للتعبير فى تلك العصور . ولا تخطئ النهضة أى خط حاد وفاصل فى تاريخ الأعمال والانشاءات الواقعية . وعلى الجملة ، لاتدل محاولة إعادة انتاج أشكال الحقيقة انتاجا مضبوطا ( وهى شئ تقتضى الدقة فى التعبير أن يسمى بالاسمية التشكيلية Plastic nominalism ) الا على أن التمكن الفنى والاستاذية التكنيكية قد قاما رويدا رويدا . فهى تنبجس كنيات برى فى بستان الفن . ولو أخذت من وجهة نظر المفهوم المدرسانى عن الواقعية ، لتجلى أنها لا تمس الا ظواهر الأشياء . ولكن جوهر الأشياء

(\*) باراكلسوس : ( ١٤٦٣ - ١٥٤١ ) طبيب سويسرى كان تعليمه مضطربا

جدا . تعلم الكيمياء والكيمياء القديمة وعلم المادن والفنلادات . واكتسب معلومات

مفصلة من الاسفار . ( المترجم )

كما تعبر عنه الفكرة يحتاج على الدوام الى مسيار يسبره من جديد ، ولهذه  
 الفساية وجب دوما أن تبدأ أولا باختراق الحجب حتى نصل الى رؤية  
 واضحة للحقيقة المقدسة لنا . ويتحدث ماكس شيللر (٢٧) عن الفلسفات  
 الاسمية Nominalisms الجديدة التي تحتاج اليها المدنية البشرية من  
 حين لآخر . ومن هنا يجد الحكماء ورجال العلم أنفسهم من حين الى آخر  
 امام حالة يدركان فيها أن العالم ليس فى الواقع على تلك الصورة  
 المرتسمة لنا ، أى ليس على الشاكلة التي تقدمه فيها اليانا الكلمات  
 والمناهيم . وبنفس الطريقة يضطر الفن دائما لكى يظل على قيد الحياة ،  
 أن يدوم القيام بعملية العودة الى الطبيعة التي نسميها بالواقعية بمعناها  
 العادى .

وما أن تتطور هذه الواقعية ، حتى تنحل فى العادة من جديد بكل  
 سرعة ، بعد أن تهب حياة جديدة لنفس النزعات التي بدت كأنها  
 تعارضها . وهنا يحدث أن نوعا جديدا من الرمزية أو من الكتابة الرمزية  
 Ideography أو من الطرز أو من الأسلوب غالبا ما يستمد قوته من  
 قوة ثبات جذوره التي تأصل بها فى واقعية سابقة . وهو وضع يصدق  
 عن «عصر النهضة» ، كما أنه يصدق أيضا عن عصر الباروك والكلاسيكية  
 الحديثة والرومانتيكية .

## أحياء ذكرى إرازموس (٥)

حدث بعد أن أقام إرازموس في بال بفترة من الزمن ، أن جاءه اقتراح من مدينة زيورخ بأنه يجدر به أن يستقر بها ويحصل على مواطنة المدينة . بيد أنه رفض الاقتراح دافعاً بأنه يؤثر أن يكون مواطناً بالعالم كله ، لا بمدينة واحدة فقط . وظلت زيورخ أجنبية بالنسبة إليه ، مهما اشتد في بعض الأحيان اتصاله الفكري بالفيلسوف زوينجل . على أن بال أصبحت المدينة التي ظلت إلى الأبد مرتبطة بذكراه . وقد وقفنا أول أمس على قبره هنا في بال . وقد أحاطت بنا نفس الأشياء التي استقرت عليها عيناه عند دلف شمس سنة العالية للمسيح . واختارت مدينة بال أن تحتفل بذكرى وفاته في نفس يوم مولده تقريباً ، وهو يطابق بعد غد . وكأنما القصد تلخيص ذكرى حياته برمتها في حدود هذه الساعة الواحدة . وقد دارت محاور تلك الحياة بين مسقط رأسه ومعنى طفولته وشبابه ، هولندا القاصية وبين مدينة بال العاملة الكادحة التي شهدت أشد أدوار نشاطه إنتاجاً كما شهدت وفاته . أجل ان باريس وإنجلترا وإيطاليا ولوفان تكون فصولاً هامة في حياته ، ولكن هولندا وبال أضفت عليها صورتها النهائية . ودعني عن البيان أن نهر الراين ذلك الشريط القضي الفياض يربط ما بين هولندا وبين بال ، وأن حياة إرازموس الروتردامي انسابت بالمشعل يوتا ما بين منبعه وبين نهايته . وربما انتمى إرازموس إلى العالم بأسره ، ولكنه ينتمو بشكل أو بآخر بهولندة وسويسرة .

(\*) «Erasmus-Geden Krede» كلمة ألفيت في كتابه دائية بال في أكتوبر ١٩٣٦ . نشرت لأول مرة في باربرجا Parerga ، التي تصدرها روتوكايجي ( أمستردام وبل ١٩٣٩ ) ص ٦٥ - ٨٤ . ونشرت الترجمة عن النص اللاتيني في Verzamelde werken مج ٦ ص ٢٠٤ - ٢١٩ .

وعندما كان ارازموس يعيش في بال ، فلاشك أنه لم يدر بخلده قط أنه لن ينقضى طويل زمن حتى يصبح لهذين القطرين : أرض وطنه الأصلي ومليجته المختار مركزان متماثلان في المشهد السياسي الأوربي . أجل انه حدث فعلا أن الاتحاد السويسرى قد وطد أقدامه باعتباره كيانا سياسيا منفصلا جديدا . فمدينة بال لم تكن مجرد بلد من أعمال جرمانيا في نظر ارازموس ، فهو قد سماها هلفتيا . وبرغم ذلك فإن الاستقلال المقبل على الأراضى المنخفضة كان لايزال دفيئا في صدر الزمان . ومع ذلك ، فإن موطنه الأصلي لم يكن بالنسبة اليه مجرد جرمانيا أيضا . فانه كان يتحدث عن الأراضى المنخفضة باسم الوطن *Patria* ، ولكن لم يكد يكون لديه اسم منفصل لذلك «الوطن» . وكان أقرب الأسماء الى اسم بلاده هو برابانشيا ، بل انه حتى لفظ برجنديا كان يمكن أن يستخدم بوصفه اسم جمع شامل . وبعد وفاته بنصف قرن استطاع وطنه الباتافى أن يكون من نفسه قسيما وشقيقا للاتحاد السويسرى تحت اسم الأقاليم المتحدة . وبذلك تكونت جمهوريتان حرتان قدر لهما أن تحدثا طابعا مميزا قويا في العالم السياسى فى القرن السابع عشر . على أن ذلك شيء لم يكن فى الامكان أن يكون لدى ارازموس عنه أية فكرة .

وفى هذه الساعة وهنا فى بال ، مثلما حدث قبل ذلك فى روتردام ، أضاف التماثل فى المصير بين بلدينا وفكرة الصداقة المهدبة التى وحدتهما على كر الأيام والسنين ، عنصرا من العواطف العميقة الى احتفالنا المشترك بذكرى ارازموس . وها هما الشعبان السويسرى والهولندى يحتفلان معا بالذكرى السنوية لوفاة ارازموس ، توحد بينهما الروابط الروحية: الروابط التى وجدت تعبيرها الرمزى هنا فى بال فى حقيقة ماثلة ، هى أن هولنديا قد منح هنا شرف السماح له بأن يتذكر ارازموس فى المدينة التى طبع له مؤلفاته فيها فروين وصور صورته فيها هولبين ، المدينة التى أحاط به فيها أعز أصدقائه ومنحوه الحماية . وقد تقبلت هذا الشرف العظيم ببالغ السرور والشكر واتخذت منه رمزا للاحاساس العميق بالوحدة والتماثل الفكرى بين بلادكم وبلادى .

فما هذا الشيء الذى أضفى تلك النعمة العميقة الجدية على احتفالات هذه السنة المخصصة لذكرى ارازموس ؟ ليس الجواب على ذلك بالامر العسير . اذ الحق أن ذكرى ارازموس تؤلنا . فان عالم اليوم انما هو من كثير من الأوجه من بالغ العنف والخشونة فى تناقضه وروح ارازموس ، بحيث اننا بما نحش به من حاجة ماسة الى كلمة منقذة أو

فكرة مخلصه منجية ، قد اضطررنا أن نلتفت بأبصارنا اليه مرة أخرى  
 شخصين . فمنذ اثنى عشرة سنة عبرت عن رأيي بأن ارازموس قد  
 أحرز فرصته في النجاح . فان نفوذه قد تغلغل في ثقافتنا منذ زمن  
 بعيد . وفي العام الماضي كتب أحد أبناء مدينتكم ، وهو الأستاذ  
 فرنر كايجي ، الذي ارتبط وأياه بفضل ارازموس بأوثق روابط الصداقة ،  
 مشيراً الى هذا الرأي الذي ارتأيته : « يبدو أن مجرى الأحداث في العالم  
 قد فعل في الحين نفسه كل ما في الامكان لاعادة اتخاذ ارازموس مدارا  
 للدراسة والبحث . فان لمحياء في عالم اليوم مظهرا أشد عصرية مما  
 كان له 'حوالي ١٩٢٣ ، حتى لكأنما لديه شيء آخر يريد قوله ، وكأنما  
 سخرية الفاظه ستظل ترن في الأسماع بنفس شدة المرارة واللذع » .  
 وذلك شأنها فعلا . فان ارازموس يقدم إلينا النصح للمرة الثانية وبغاية  
 الاصرار والالاحاح . فهل لا يزال لديه حقا أشياء جديدة يريد الادلاء بها  
 إلينا ؟ أشياء لم نفهمها من قبل ؟ الواقع ان ذلك ما لا يكاد الأمر يصل  
 اليه الا بصعوبة . اذ الحق ان كلماته هي نفسها الكلمات القديمة ،  
 ولكنها اكتسبت صوتا جديدا .

وليس في نيتي أن أجعل ارازموس يتحدث هنا بنفسه بواسطة  
 طائفة من الاقتباسات أنقلها عنه . فان نقل أقوال ارازموس حرفياً  
 يستغرق منا قدراً كبيراً من الوقت . وخلاصة القول فيه انه لا يكتب  
 في صورة كلمات جامعة . وخير ما اتصف به من سجايا ، وهي استهجان  
 النبيل - وان اتصف بالسذاجة أيضا - للعنف والشقاق ونكت اليهود ؛  
 والمعالجة الكوميديّة اللاذعة التي تحتويها سخريته الجادة ؛ وبصيرته  
 الناضجة بفن العيش الصالح ؛ والنغمة الصامتة المنبعثة من تقواه  
 البسيطة - كل ذلك لا يستبان ولا يتأتى الا في تيار المفيض الوديع  
 لأبعائه اللاتينية . وما أنا بحاجة أن أقول ان الاقتباس عنه بلغة مترجمة  
 يجرّد المنقول من كل ما له من سحر . فلنحاول اذن أن نفسر معضلة  
 معينة وضمها ارازموس لنا . وان كل تفصييلة نوعية في شخص ارازموس  
 باعتباره جزءاً من ميراثنا الروحي لتبدو قديمة قد فات أوانها ولا يجوز  
 تقديرها الا من الناحية التاريخية . ومع ذلك ، فان المجموع الكلي ، أي  
 الشخص بوصفه كذلك ، لا يزال يصدر عنه نفوذ قوى حتى في هذه  
 الأيام . فالعالم لا يستطيع أن ينساه . وهو لا يزال يقف هناك ، ويشير  
 إلينا ويقدم إلينا النصح . فما السبب في هذا التباين الواضح ؟ سأحاول  
 أن أوضح التباين ، وربما أن أقدم لكم حله ومفتاحه ، معتمداً في ذلك

على استعراض سريع لاتجاهات ارازموس في الشئون الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية ، مختتما أقوالى باتجاهاته من الطبيعة والعلوم والفنون .

اسلفت اليكم من توى أن نواحي ارازموس المميزة قديمة كلها قد فات أوانها . فالعالم لم يعد يقرؤه ولا يستمتع به . وبناء على ذلك صار من المحال بحث شخصه جملة تحت طائفة الكلاسيكيين . إذ أن العقل يعتبر كلاسيكيا متى كان انتاجه - شعرا كان أم فلسفة أم فنا - بتفاصيله لا يبرح يحرك الخلف مباشرة ويأسر له ، ويشد عزمه أو يكندره ويستثيره كما يفعل آيسكيلوس ودانتى ورامبرانت وباسكال . وليس ارازموس من هذا النوع . واذن فهل من الممكن أن الذى يسترعيانا ويواسينا هو شخص ارازموس ككائن بشرى ؟ ولا هذا أيضا . اننا نجد أن صورة شخصته التى تبرز من كل صفحة كتبها ، واحدة فى جوهرها على الدوام ، على الرغم مما تتصف به من كثرة رائعة فى الجوانب . ومع ذلك ، فائنا متى واجهتنا تلك الشخصية استطاع مغلطنا الاحساس بدرجة من الاعجاب به والمعرفة لشخصه ، أعظم كثيرا من مجرد ابتسامة الفهم التى نظر بها ارازموس نفسه الى العالم . وستعثر على الدوام على ارازموس صغير يسد الطريق أمام ارازموس الكبير الذى نحب أن نكرم . إذ أنه يكشف على الدوام عن نواحيه الضعيفة بأمانة تامة ، بحيث يميل المرء التماسا للراحة الى أخذه عند كلمته ، واصدار الحكم عليه على أساس نقاط ضعفه فقط . ولكن ذلك يكون بعيدا عن الصواب . والنقش اليونانى المسطر على الصورة التى رسمها دورر لارازموس ينطوى على معنى أعمق : ان كتاباته تزودنا بصورة أحسن . فمصدر الجاذبية فيه لنا ليس الشخص بل العقل . أما شخصه فينقصه بالضبط تلك الصفات التى عدنا الآن الى تقديرها أعلى تقدير . ولم يكن ارازموس ينطوى على ذرة واحدة من الفروسية . كما أنه بعيد كل البعد عن كل ميل الى ما يمت الى البطولة بسبب .

بيد أنه على كل حال قد أوتى الشجاعة التى جعلته لا يقوم بدور البطل . فضلا عن أنواع أخرى من الشجاعة أيضا ، كالشجاعة المنعشة التى كانت تدعوه الا ينتظر حتى يتم العمل بأدق تفاصيله ، بل يقدمه الى النشر بمجرد الفراغ من المسودة الاولى . ولعله كان خوافا بطبعه ، ومع ذلك ، فإنه لم يتردد أبدا فى تعريض طابعه العقلى للنقد والتلويح الخفى . أجل انه أعوزته القوة الهادئة التى تمكنه من تقبل ذلك النقد

والتلويع الخفى بازدرء المستسلم . فان ما عرف عنه من تبرير ذاته دائما حتى فيما يتعلق بأشد النقاط تقافة ، ليجعل من رسائله الأخيرة ضربا لانهايا من الصلوات أو التوسلات الاعتذارية . بيد أن كتاباته فى الدفاع عن نفسه تنطوى أحيانا على أصوات أخاذة . فهو يتساءل قائلا : أبين الخلق الفانين جميعا ، ينبغى أن يكون ارازموس وحده منزها عن الخطأ ؟ ان الأخطاء ليكن أن توجد حتى عند أوغسطين وجيروم . وهو يقول فى مناسبة أخرى : ان الثبات على رأى ليس دائما فى قولك الشيء نفسه ، ولكنه فى أن تسدد الرمية دائما الى الشيء نفسه . وثم مثال آخر ، وقد قاله هذه المرة بصوت المستسلم : ان الخلف - فيما يرجو - سيصدر حكما عدل . أما هو فانه سيظل هو هو لا يتغير الى آخر يوم فى حياته . وقد ظل كذلك فعلا من حيث جوهره .

ومع ذلك ، فإن النغمات النشاز التى تمنعنا من أن ندخل ارازموس بلا قيد ولا شرط الى بانثيون العظمة الانسانية لا تقوم فى شخصيته فحسب ، انما تقوم أيضا فى اتجاهه الذهني الذى يروح الغيبة بعد الغيبة - فيميط عن أعيننا غمامة الخداع كاشفا لنا عنه . وهو أمر يصدق قبل كل شيء على أفكاره الدينية ، التى أرجو ألا أعالجها الا بغاية الإيجاز . فان من يعيشون فى زماننا من الناس ، مهما تكن عقائدهم ، كثيرا ما يعسر عليهم أن يؤثروا تقوى ارازموس حقها من الانصاف . وفى احساسى أنه يقف من حيث عقيدته فى منتصف الطريق . ونحن لا نأسى على أنه أسقط من حساباته النغمة الصارخة المعولة التى اتخذتها التقوى فى أواخر العصور الوسطى مؤثرا عليها أسلوبه الهادى النفاذ فى كتاب « الفارس المسيحي Enchiridion militis Christiani » .

ولكن ما أكثر ما يداخلنا الانزعاج لتلك الخفة المرححة التى تتبدى فى أسلوبه الانساني Humanistic عندما يتحدث عن المقدسات . فهو يبعث بالتالى الى بياتوس رهينانوس : « زهرة منتقاة اقتطفت من ذات نفس الحقول الخضراء للأدب الإلهي » (١) . ولا أكتفكم أن من العسير علينا تقبل التقوى مع اعتبار مثل هذا اللون الجمالى القوى شيئا جديا . فما تلك بنبرة لوثر ولا كالفن ولا لهجة القديسة تريزا . والظاهر أن عاطفة ارازموس الدينية كانت على الأغلب تتحرك فى مدار متوسط من الدراسات الشعرية أكثر منها صيحة صادرة من الأعماق نحو السموات العلا . إذ لم يكده صوت ارازموس يتردد قط بأصداء شيء صادر من الأعماق ( De Profundis ) .

فلئن بدت تقواه لما هزيلة أو ضحلة أكثر مما ينبغي ، فإن ما عرف عنه من لاهوت ليندو مفرط التردد بالغ الإيهام . فانه كان تخلى عن المنطق الصلب الذى تأخذ به الفلسفة المدرسانية نفسها . كما أنه ناط القليل من القيمة على التعريفات . ونتيجة لهذا لم تعد لديه رغبة فى الانتقال الى أساس فلسفى عميق واضح الحدود لمعتقداته ، كما أن الأساس الدينى ( المستيقى ) المباشر لتفكيره اللاهوتى ، كان هو الآخر ضعيفا . وبالمثل أيضا كان زاده من المذهب العقلانى Rationaliam قليلا . اذ أن معتقداته كانت متأصلة فى حاجات أخلاقية عميقة . وأضفى ذلك الأساس الخلقي لونا اجتماعيا قويا على اتجاهه فى المنازعة الدينية الكبيرة التى ثارت فى زمانه ، بلغ من قوته أنه أثر الوفاق على الأرض على كل شيء عداه . فقد لام لوثر لأنه لم يعر أية قيمة لاجتماع الشعب المسيحى Consensus populi Christiani . وكان يرى المنازعات الدينية شيئا فظيحا ، ويعتقد أنها خالية من كل فائدة واضحة . ولم يخش أن يترك المنازعات الدينية الجوهرية بلا تسوية . والصديق المقدس لا يمكن أن يتحمل التعريفات المخاتلة المأكرة . كتب الى السير توماس مور فى ١٥٢٧ : « ان مدار الخصومة كلها ، انما هو نزاع حول الكلمات أكثر منه مشاحنة حول الأشياء » . ( ٢ ) وان الذى يحاول أن يتغلغل أكثر مما يليق الى كهف السر الذى لا سبيل الى سبره لا يؤدى للتقوى الا أقل الخدمات .

وفى أحد المواضع من رسالة « مدح الحماقة » علق ستاليتيتيا فى شيء من العجلة قائلا : « وذلك كله يتم تحت قناع أوطل معين ، لا يكاد ينتزع ، حتى يصبح تمثيل المسرحية من المحال » . ( ٣ ) وهى عبارة عميقة الدلالة ، عبارة تعكس الى حد معين اتجاه ارازموس الدينى بأكمله . فهو يقتصر على مجرد الإشارة الى شيء وتخطيطه فى معالم موجزة ، بيد أن تلك هى الطريقة الوحيدة التى يمكن بها تمثيل المسرحية .

ولاشك أن كثيرا من الناس ربما تقبلوا ما طبع عليه ارازموس اجمالا من اعواز فى الدقة الفلسفية مبادرين الى ذلك بسرعة أكثر لو أنه وازنها ببحث درجة أكبر من الدقة فى آرائه حول الحياة العملية . ولكن ذلك لم يحدث منه . أجل ان آراءه فى أحداث العالم وأشياءه قاطعة تماما ، ولكنها ليست مضبوطة بأية حال . فما من شك فى أن اتجاهه الخلقي البارز يبعث فيه حكمة مستقيمة ثابتة ، ولكنها مع ذلك غير قابلة



للتفسير . وبديهي أن وجهة نظر كهذه لا يكاد يمكن أن تسمى بالواقعية السليمة المدروسة .

وقد عاش أرازموس في عالم من الكتب . وعاش أيضا في ذلك العالم طائفة ضخمة من الشخصيات الكلاسيكية ، وعدد صغير ولكنه نخبة ممتازة من الأفراد المسيحيين ذوى المقام الرفيع . وكانت هذه الفئة الأخيرة تكون في عالمه الفكرى أعلى سلطة موثوق بها يرجع إليها . ومع ذلك فقل منهم من كان حقا قوة تقود أرازموس وترشده . على أنه بالإضافة الى السيد المسيح نفسه والقديس بولس ، لم يكن له بالفعل من هاد سوى آباء الكنيسة الأقدمين . ولم تجد كلمات أنبياء العهد القديم في نفسه الا صدئ ضئيلا ، كما أن كلمات صاحب المزامير لم تطرق أذنيه الا في التفسيرات المطولة المسهبة . وذلك بينما لم يكده ما جاء بعد ذلك من لاهوت يلعب دورا في العالم الفكرى والتصورى لأرازموس . أما فيما دون هذا المستوى الرفيع من العنصر المسيحى ، فقد زخر ذلك العالم بالثقافات الكلاسيكيين ، ما بين كتاب وشخصيات تاريخية . وقد كونوا في نظره ضربا من طبقة نبلاء ضخمة لا يميز بينها الا أقل الفروق ، تمتلك الأرض وتعتبر عن رأيها في كل شيء بالطريقة التى ترضاها .

ولم يكن عقل أرازموس ليرضى بالابتعاد عن عالم الماضى المتخيل ذاك الا بغاية التكره والتردد . وكأنى به يظل عينيه من ضوء الحاضر الساطع بمناظير الماضى المسيحى والوثنى . ومع أنه هو الشخصية التى تجسد انتصار الكتاب المطبوع ، فانه نظر بعين الكراهية الى تيار الكتب الجديدة المتزايد الضخامة والى الحرية فى تجارة الكتب الناشئة . اذ بدا له مثل هذا الافراط الضخم فى الانتاج شديد المضرة بالعالم . وذلك بسبب تشبع السوق بالكتب فى حد ذاته ، ولأن وفرة الكتابات الجديدة ستعود على القارئ المتقلب النزوات بالابتعاد عن مطالعة المؤلفات الكلاسيكية ، وإن استحال انتاج أى شيء يفضل تلك الأعمال الكلاسيكية . فكل ما يبلغه الكتاب الجدد فى أحسن الاحوال ، أن يكتشفوا بين حين وآخر شيئا أقلت من المؤلفين القدماء . فلو مضى الناس فى سبيل اهمال العلم الصحيح بهذه الطريقة ، لذهب بددا كل أثر للسلطان العلمى للمستشارين الامبراطوريين ومجالس الكنيسة والمدارس والمشرعين ورجال اللاهوت ، ولبدأ طغيان عسكرى متبربر كطغيان التراك .

على هذا النحو تحدث الرجل الذي كان سجيناً في عالم كتبه كأنما هو في حديقة مسحورة . فهو لا يستطيع ولا يرضى أن يخرج عن اكتافها ، ومع ذلك امتلاً بالرغبة في التطلع إلى ما في خارجها وهناك رأى عالماً لا يتواءم مع ما في ذهنه من صورة مثالية . فتباعد مزوراً عن تلك الحقيقة العنيفة المهوشة . فهو لم يستطع أن يتذوق فيها ولا يحس اهتماماً بأي شيء خارج عن مذهبه الأخلاقي الكلاسيكي المؤسس على الكتاب المقدس . ولم يتيسر له فهم هذا العالم . ولم يميز في تيار زمانه إلا فجاجة صارخة ومزعجة والأقلة معقولة كدرتاً مزاجه وأثارتا استيائه . ولم يكده يرى العناصر الجديدة والثمرة التي أخذت تنبجس وتكافح نحو المقدمة كفاها ألياً .

وفي قريب من ١٥١٧ توفر إرازموس مؤقناً على فكرة لذينة هي أن الآداب الرفيعة *bonae Literae* التي ازدهرت وصانها الوفاق بين الأمراء ، قد أوشكت أن تفتتح حقبة من السعادة والثقافة والسلام . ولكن سرعان ما ولت عنه تلك الحالة المزاجية . ومنذ تلك الساعة أصبحت نظراته إلى المستقبل القريب معتمة . كنظرة أي قسيس عاش في العصور الوسطى . فانه شكاً المرة تلو المرة من أن العالم يشن ما به من آلام مبرحة من جراء تحول مذهب ألم بالأشياء جميعاً ، ومن أن شئون الإنسان تنجح نحو همجية الاسكيذيين والفساد المطلق للفنون الحرة . لقد بدا العالم السياسي لعين إرازموس كأنما هو في طريقه إلى تدهور سريع لابد أن يؤدي إلى طغيان قلة من الناس . وسيستلزم الأمر أن يطبق الناس الطغيان مؤقناً خشية أن يؤدي إلى الفوضى الشاملة .

فهل هذا اليأس القاطن إرازموس هو الرجل الذي بقيت روحه لنا تحفة مقتناة نعتز بها ؟ بالطبع لا . وهل هناك إلى جوار هذا التشاؤم السياسي العام توصيات عملية محسوسة تهدف إلى تحسين الحياة السياسية ؟ ذلك ما نشك فيه . ومرد ذلك أن آراء الانشائية في الدولة وفي الحكم والتدبير لا تكاد تتجاوز دائرة الرغبات التي دافعها التقوى . فقد اعتقد إرازموس طوال حياته أن حسن النوايا من جانب الأمراء يكفي لضمان سلم العالم ورخائه . ومن أيسر الأمور عليهم توجيه جهودهم إلى الأعمال السلمية بدل شنهم الحروب الدائمة بعضهم على بعض التماساً لبعض الحقوق الوهمية أو لجرد المشع البحث . والعاهلية (*monarchia*) في حد ذاتها ، وأعنى بها السيادة على العالم بأسره ، إنما هي خير أشكال الحكم في الأرض . على أن ذلك أمر غير عملي ولا سبيل

ليه • كما أنه لا ضرورة له أيضا ، شريطة إمكان الوفاق بين الأمراء  
لمسيحيين • وفى هذا الصدد تجاوز أرازموس فى خطاب له أرسله الى  
أدواق سكسونيا تاريخه ١٥١٧ ، مجرد التنبؤ والعويل وانتقل الى  
لفكرات المحسوسة حول الإصلاحات :

لو أمكن ادخال التجديدات بغير تدخلات عنيفة ، فإني أعتقد  
أن من الخدمات الجليلة للخير العام للعالم المسيحي لوتهيا لنا  
بفضل مؤتمرات واتفاقات خاصة تنظيم ما لممتلكات كل حاكم من  
حدود من أجل الصالح العام ، تلك التخوم التي ما تكاد تؤسس  
حتى يستحيل تضييقها أو توسيعها لا بروابط الزواج والصهر  
ولا بالمعاهدات ، على حين ينبغي فى نفس الوقت إلغاء الألقاب  
القانونية القديمة التي تعود كل حاكم ابرازها وفق الظروف كلما  
رغب فى الحرب • فإن جاز الاحتجاج على ذلك بأنه يمثل هذه  
الطريقة يحرم الحكام من حق مفروض عليهم ، فإن الأفضل النظر  
فى هل من العدل أننا من أجل مثل هذا الحق - الذى قد يملكه  
بالفعل أحد الحكام أو لعله يحاول فقط امتلاكه - لا نبرح بغير  
نهاية نهز العالم المسيحي باستخدام السلاح استخداما فعليا ينطوى  
على فاحش العدوان وقتل أقرب الأقربين (٤) •

فها أيضا تبدو ومضة فجائية من مثل سياسى أعلى يرسم للمستقبل:  
مثال السلام القائم بين أمم منظمة على أساس دائم • وربما أمكن اطلاق  
نعت السذاجة أو اليوتوبية أو الوهم الحادع على هذا القول ؛ وربما جاز  
لنا أن نذكر أنفسنا أنه بعد انقضاء أربعة قرون من الصراع الذى لا تفتأ قوة  
تدميره وهلكته تزداد يوما بعد يوم ، أظهر ما يسمى بالعالم المسيحي أنه  
أبعد ما يكون عن تحصيل ذلك المثل الأعلى • بيد أن أرازموس يضع هنا  
المثل الأعلى الذى لا تستطيع البشرية ولا يجوز لها أن تدعه يغفل من يدها  
أو تهلك فى مستنقع الظلم الدنيوى الذى ليس له اقرار • وهنا يتبدى  
على حين فجأة أرازموس الذى نحتفل بفضلله الأبدى • « انك لا تزال على  
صواب يا أرازموس Saecularum furiosum » . وفى ١٥٢٠ كتب الى  
وليباله بيركهايمر يقول : « كلما رأيت مبلغ فساد أحوال الانسان بكل  
مكان زدت اعتقادا بأنه لم يحدث فى عصر من العصور أن أبيعحت الوقاحة  
والغباء والجريمة بمثل هذا القدر الضخم » (٥) •

على أن من أيسر الأمور اتهام كل من طالب بمبدأ سام قوامه تنظيم المجتمع تنظيمًا عادلاً وعقلانياً - يلائه شخص خيالي يوتوبي . وسيحوز ذلك الاتهام في جميع الحالات تقريباً استحسان الجماهير . ولكن لو أن سائلاً سأل : أى العقول أظهرت الأيام أنه لا غنى عنه بدرجة أكبر في تقدم البشرية ، أهم هؤلاء الحالمون أم رجال الفاعلية العسكرية ؟ - أفلاطون مثلاً أم الاسكندر ؟ - فلن يختار الأخير منهما إلا رجل يؤمن بالمذهب الجبري في التاريخ (\*) إيماناً وثيقاً ، وذلك لأن أفلاطون والمسيح يمكن أيضاً أن يسميا باليوتوبيين . وفي يقيني أنه بين الشخصيات القيمة التي لا يستغنى عنها التاريخ ينبغي أن يحتجز مكان متواضع لاراموس أيضاً .

أجل ان التناقض الذي افترضناه قبل الآن بقليل لا بد أن يرفع رأسه على الفور مرة ثانية : فان ارازموس يعد قديم الطراز في كل تفصيل من تفاصيله تقريباً . ويتجلى ذلك في اللحظة التي يتحول فيها الانسان عن أفكاره حول الحرب والسلام الى ما يتصل بالنظم الادارية والاقتصاد من أفكار . وان التعالي الحافل بالثقة الذي يظهره في أحكامه بشأن الدولة كثيراً ما يقوم ، لا على معرفة حقة بالشئون ، بل على الجهل بها . لقد كان غريباً تماماً عن الحياة العلمية . فلم يكن يدري كيف يسير العالم ولا ما هو ضروري لحكم قطر من الأقطار . وآراؤه في شئون الحكم والسياسة والحياة الاقتصادية آراء جذرية في بساطتها . وتكاد الكلمة الوحيدة التي لم يكن يعبر بها عن حقه على التجارة هي قوله انها مفرطة الدناءة *Sordidissima* . فأما الضرائب وهيئة المواطنين ، فانه كان ينظر اليهما من وجهة نظر البورجوازي الصغير المرهق بالمتاعب . ولم يكن لمشاكل البطالة أى وجود لديه : اذ لم يكن أى انسان أوتى الصحة والرضى بالقليل ليضطر أن يدور في الطرقات يسأل الناس . وهو يزدري دراسة القانون ناعياً عليها أنها غريبة كل الغرابة عن الحلم الحق *a veris* . *Literis alienissima* . اذ رأى أن من المضحك أن يشتغل انسان بالذكاء لأنه يعرف ما يجري في العالم ، ويعرف أحوال الموقف في السوق وما هي خطط الحكم .

(\*) مذهب الجبر *Determinism* : هو الذي يؤمن بأن الانسان ليس حراً في تصرفاته ، وانما أعماله تجريها وتحدد شروط مستقلة عن ارادته .

وليس ذلك كله الا الحكمة الرخيصة لعقل احتمى بأكداس الكتب من الحياة ، وما هو الا قرار من العالم ليست له أية دلالة حقة من الزهد ، يفلله طلاء من التزعة الرواقية . وليس هذا بالمجال الذى يبحث فيه الانسان عن ارازموس العظيم . ومع ذلك فاننا نجده ثانية فى المجال المجاور بمجرد أن تثار المسائل الاجتماعية البحتة . ولكي ندرك أهمية أفكار ارازموس فى شئون التعليم والصحة الاجتماعية ينبغى للقارئ أن يقرأ مقالته : « حول الزواج المسيحى » *Christiani matrimonii institutio*

وتقتادنا هذه الناحية من طبيعته ، وهى حبه للسليم الصافى من مماشاة الطبيعة فى تصاريف انحية ، الى واحدة من النقاط الرئيسية الكبرى فى هذا الاستعراض : وهى علاقة ارازموس بالطبيعة بوجه عام . فهل تراه كان يشارك بلا تحفظ صديقه توماس مور فى احساسه العاد والصريح ببركة الحياة ونعماتها اذا عيشته وفق الطبيعة ؟ وهل وجد عنده ما تخضعت عنه النهضة من ازدهار غنى تعبيرا عنه ؟ ان الجواب عن ذلك لا يمكن أن يعطى بكلمة واحدة .

ومن المهم لمن شاء فهما للعقول الكبار ألا يقتصر فقط على معرفة ما أنتجوا من أعمال ، بل وأيضا ما انتجوا انتاجه ولم ينتجوه ، بل تركوه فكرة لم تتخلق وليدا وماذا كان السبب فى ذلك ؟ وقد ترك لنا ارازموس قطعة عارضة من الدليل تستحق منا التفاتا خاصا فى هذا السياق الذى نخوضه . فان ارازموس كتب فى رسالة أرسلها الى يوهانيس بوتزهايم تاريخها ٣٠ يناير ١٥٢٣ قائمة بأعماله ، وأدرج ملحوظة بعد ذكر كتابه *Encomium moriae* قائلا : « كان يدور فى خلدنا فى ذلك الوقت مجموعة مكونة من ثلاث خطب : الثناء على الحماقة والطبيعة ونعمة الله ، ولكن شكاسة بعض الناس دفعتنى الى نبذ تلك الفكرة » (٦) .

ويتساءل الواحد منا عبثا ترى ماذا كان الشكل الذى لعله اتخذته فى عقل ارازموس هذا الثناء على الطبيعة . لابد أنه كان ينطوى على شيء من الجراءة ؛ هنا نجد الثناء على الطبيعة وقد جعل الاطار الأوسط لصورة ثلاثية الأقسام ، يقع على جانبيها فكرة فلة عن « الثناء على الحماقة » من ناحية ، « والثناء على نعمة الله » فى الجانب الآخر ، وفى امكاننا أن نحس مستشفين من وراء ذلك فى شيء من القموض أنه ربما تم هنا احراز أعظم تحصيل فكرى عن ناحية من ارازموس مجهولة

لدينا • هنا نجد الحماقة والطبيعة والنعمة ، وقد جاءت في صورة نالوث ذي قوة متصاعدة : ليس الواقع أننا هنا كمن فقد مقدمة موسيقية شديدة اللصوق بالنهضة ؟ وعندى أن ارازموس بتفكيره في « الثناء على الحماقة » قد توقع الى حد ما الاستطراد الى الموضوعين التاليين ، ولكن ما كان يدبره في عقله بعد هذا من قول فيهما ، قد ضاع منا الى الأبد .

ولانجد ما يتبثنا بأفكار ارازموس عن الطبيعة سوى أقوال غير مترابطة ومخالفة للشكليات تقع لنا هنا وهناك • ولو وضعنا في اعتبارنا وجهة نظره الكلاسيكية وأضفنا إليها أيضا اتجاهه الخلقى البسيط ، علمنا بأنه لم يكن بد له من اتخاذ استحسان التمشي مع الطبيعة هاديا للعيش • فمن أعجب بالنهضة دون الحصول على القدر الكافي من التدرج التاريخي ، يتعرض على الدوام لأن يأخذ مأخذ الجذ الشديدي عبارة الحرية الطبيعية التي يسميها شعارا تردده الألسن في تلك المدة • ويطلع ارازموس على ما أبرزه خيال رابيليه في جرجنتوا حول قاعدة الحياة المثبتة في دير القديس تيليم ، ومنطوقها : « أفضل ماشئت » ، وعلى ما قدمه مورفي اليوتوبيا حيث قال « انهم يعرفون الفضيلة بأنها الحياة المنظمة وفقا للطبيعة » ، فيشتم من خلال ذلك كله رخصة باللااخلاقية المصرية • وقد حرص ارازموس بأن يظل تقديره لما هو طبيعي خاضعا على الدوام خضوعا قاطعا لسيادة الوصايا الالهية •

أما علاقات ارازموس بالطبيعة ، فيمكن أن تعرف قبل كل شيء من المحاورات Colloquies فإنه انغمز في وصف بأذخ مرح للطبيعة في محاورته « الوليمة الدينية » • وهي المحاورة الأولى الكاملة الطول التي استطاع بواسطتها أن يمنح سياقاً أكبر ومعنى أرفع للأشكال المألوفة للمحاورات Familiarum colloquiorum formulae في ١٥٢٢ • وإن فواكه الوليمة وأطباقها وخزفها ، وكل شيء فيها لتقدم إلينا كأنها هي صورة نقشتها مرقاش بيتر آرتزن (\*) Aertzen • وهناك جوسق الحديقة بما على جدرانها من نقوش وتصاوير أبدعتها يد بارعة ، وهو يوصف برقة عاطفية في أخيلة بسيطة • وينعم الأصدقاء بوجبتهم البسيطة في الخارج بمصاحبة حديث غلبت عليه التقوى • ويقول يوسيبوس (\*\*):

(١) آرتزن (١٥٠٧ - ١٥٧٣) رسام هولندي ، ولد ومات بأستردام ، وفهلا

من أعماله التأليفية والدينية ، صور مناظر داخلية ومنزلية • (الترجم)

(٢) يوسيبوس (٢٦٠ - ٢٤٠) أبو التاريخ الكنسي • له دور فعال في مجمع

نيقية • (الترجم)

ولكن في الوقت نفسه ، وبينما نحن نغذى عقولنا بوفرة ،  
ينبغي لنا ألا ننسى رفاقنا . فمن أولئك الرفاق ؟ ( ذلك ما سألته  
ثيوفيلوس ) انها أجسادنا ، أليست أجسادنا رفاقا لأرواحنا ؟ وذلك  
أنى أوتر أن أدعوها بذلك الاسم ، مؤثرا إياه على قولك انها الآلات  
أو البيوت أو النواويس (٧) .

وفي محاوراة أخرى عنوانها « الحج في سبيل الدين » ، يقابل  
الكاتب بين البهاء الطبيعي المترقق في لون الأحجار النفيسة ، التي  
يبدو كل منها كأنما يعكس صورة شيء من أشياء الطبيعة ، وبين المعجزات  
السخيفة التي تقوم بها صور القديسين . ويلاحظ منديماس :

انى أعجب من أن يكون لدى الطبيعة مثل هذا القدر من  
وقت الفراغ بحيث تدلل نفسها على هذه الشاكلة في محاكاة الأشياء  
جميعا .. إذ ليس ثم جزء من الطبيعة .. لم يحدث .. أنها لم تصبر  
عنه في صورة الأحجار الكريمة ..

ويجىء الجواب كالتالى :

« أن لديها ميلا شديدا الى تحريك ما في ذكاء الانسان من  
رغبة في الاستطلاع بهذه الطريقة تدفعنا بعيدا عن الكسل ، ومع  
ذلك فاننا .. كأنما ليس لدينا شيء نزجى به الوقت نهيم غراما  
بالحمقى وزهر النرد وحيل المشعوذين » (٨) .

لهنا إذن نعتز على أول اشارات الى ذلك الاعجاب بفخامة الطبيعة  
وثرانها ، وهى التى قدر لها أن تقدم ثمارها الناضجة للحياة والفنون  
والعلم . ولكن هذا الاقبال على الطبيعة لا يبرح يسمى بحب الاستطلاع  
( Curiosity ) .

ثم يعود ارازموس مرة ثانية في محاورته « الأبيقورى » الى جمال  
الطبيعة وتقديرها . وفيها يقول :

أى معرض يمكن أن يكون أفخم من التأمل فى هذا العالم ؟  
فالرجال الذين يحبهم الله يجدون قدرا من السرور فى ذلك أكبر  
كثيرا مما يجده غيرهم . إذ الواقع أنه بينما يقوم هؤلاء بالنظر  
بعناية الى هذا العمل المصعب الرائع ، يمس الضر عقلهم ، لأنهم  
لا يفهمون أسباب كثير من الأشياء . وفى أشياء أخرى أيضا ،

لعلها بعض آلهة المجون « موموس Momuses » يزمزمون (\*)  
 اكبارا للصانع ، وغالبا ما يسمون « الطبيعة » باسم الام البديلة  
 بدلا من تسميتها بالام . وهو تانيب ، والحق يقال ، يوجه ضربات  
 الالفاظ الى الطبيعة ، ولكنه في الواقع الفعل يرتد الى الذي خلق  
 « الطبيعة » لو أن هناك حقا أى طبيعة على الاطلاق . على أن الرجل  
 التقى ينظر الى أعمال الرب والآب بسرور عظمي ، وبعيون متدنية  
 ومخلصة ، وهو يعجب أشد العجب لكل شيء يراه ، ولا يلتبس في  
 شيء غلطة يقفوها ، وانما يقدم الشكر على الأشياء جميعا (٩) .

ولاشك أن تقدير الطبيعة الذي تعكسه هذه الأقوال يتفق في  
 الأساس مع اتجاه العصور الوسطى ، وإن أمكن أن ينطوى أيضا على لمسة  
 أفلاطونية . ولم يجد ارازموس في المشاهد المبهجة للطبيعة شيئا يتجاوز  
 ما يصدر عن حب الاستطلاع المقترن بالتقوى من رضا جدير بالثناء . فهو  
 لم يحس الحاجة التي بعثت ليوناردو دافنشي أو ياراكلسوس الى سبر مثل  
 تلك الأسرار والنبش فيها ، بل الحق أنه اعتبر ذلك من الاساءة والشر .  
 تقول ستاليتيتيا :

كان الناس في العصر الذهبي أكثر تدبنا ، وكانوا ربانيين،  
 أكثر منهم منطويين على حب استطلاع فاجس لاستقصاء أسرار  
 الطبيعة ، وعدد النجوم ومسالكها أو تأثيراتها ، أو الأسباب  
 المجهولة للأشياء على افتراض أن من المخالفة لما نهى عنه الله ، أنهم  
 وهم الفنانون وأبناء هذه الدنيا والأرض ، يحاولون أن يتجاوزوا  
 بمعرفتهم الى مافوق أقدارهم . وأقل من ذلك كثيرا أن طرأ مثل  
 هذا الجنون يوما ما على عقولهم ، كما حدث ذات مرة حين فكروا  
 في التحرر عن الأشياء الموجودة فوق النجوم (١٠) .

ولا يخالفنا أدنى شك في أن ستاليتيتيا انما تردد هنا اعتقاد  
 ارازموس الأكيد . اذ حدث فيما بعد أنها أعنى ستاليتيتيا راحت في نفس  
 نفمة الكلمة التي رقصت بها الفلاسفة ، أولئك المدرسانين الذين كان  
 ارازموس يحتقرهم احتقارا باتا ، تقول :

ولكن ( ربا ) كم يهزون بحلاوة في رأيهم : عندما يؤكدون  
 على الدوام أن هناك عوالم لا عداد لها ؟ أو عندما يأخذون على  
 عاتقهم قياس الشمس أو القمر والكواكب ومجالاتها ، كأننا يتم

(\*) زمزم المجوس أو الامجس : رطن وهو مطبق فاه . وسوت بصوت مبهم .  
 (الترجم من معجم الوسيط)



ذلك شيئا فشيئا أو يخطّ خطأ بقلم ، أو عندها يفسرون أسباب الرعد أو الرياح أو الكسوف والخسوف وغيرها من أشياء لا سبيل إلى تفسيرها ، دون أن يشكوا فى شيء ، كأنما زحفوا إلى صدر الطبيعة ، أو كانوا على تشاور مع الآلهة . ومع ذلك فإن الطبيعة تضحك منهم مقهقمة وتنزلهم منزلا سخريا ، بكل ماتخصوه من تخمينات . . . (١١) .

ومن الجلى تماما من هذه الاقتباسات أن أرازموس لم يكن فقط بعيدا كل البعد عن القيام بأى نصيب فى تطوير العلوم الطبيعية ، بل وأيضا أنه لم تكن لديه أدنى فكرة عن قرب ظهور تلك العلوم . فلئن نصح الناس فى مبحثه حول النسبة أو المنهج *Ratio seu methodus* بضرورة المعرفة بما فى الطبيعة من أشياء ، معرفة قائمة على المشاهدة المباشرة ، فإن الهدف من ذلك على الأصح هو الوصول إلى تفسير أيسر للكتب المقدسة . ومع أنه كان يرقب ويدون المحفوظات باهتمام عن كل ما يقع عليه بصره من عجائب الظواهر فى حياة الحيوان والنبات ، كالذى شاهده فى حالة الفرد الذى حشى الأرناب من ابن عرس ، وخشب عود الند الذى بدا شديد الخفة ومع ذلك لم يستطع أن يطفو على سطح التنبؤ ، فإن المؤلفين الكلاسيكيين ظلوا لديه على الدوام الأساس والمرجع الذى تقوم عليه المعرفة بالطبيعة . حيث يقول إن المعلم فى كل شئون العالم هو بلينى (\*) *Mundum docet Plinius* . بل لقد آمن بكثير من خرافات الحيوان التى رفضها بلينى ، وتقبل بغير اعتراض خرافة وحيد العين *Monophthalmi* أى الجنس الذى ليس له إلا عين واحدة ، وذا القدم المظلمة *Skiopodes* الذى يقى نفسه من الشمس برفع قدمه الوحيدة العريضة ، مضيفا إياهما إلى قائمة الأنواع التى يمكن وجودها فى الجنس البشرى .

وهو يقدم فى المحاورات عينتين من مجادلات العلماء فى الظواهر الطبيعية . فمحاوره « الصداقة » تعالج مسألة المحبة والعداوة فى عالم الحيوان ، كما تعالج محاوره « المسائل » شأن الأشياء الثقيلة والخفيفة . وفى كلا الحالتين تجرى المناقشة من أولها لآخرها على صورة بحث منطقي . وفات أرازموس أن يدرك أن هناك روحا جديدة تولد فى هذا المجال بصر شديد .

(\*) بلينى ( ٢٣ - ٧٩ م ) له كتب تاريخية مفقودة ، وله كتابات فى التاريخ

الطبيعى تعالج الفلك والجغرافيا وعلم الحيوان . ( المترجم )

وبلورج الحجة بالصمت مسألة مخوفة بالخطر دائما ، ولكن صحتها بين يدي ارازموس لاتكاد تضمان على الإطلاق من ناحيتين ، فانه لا يكاد يذكر ما كان يجرى في أيامه من الجهود الاستكشافية للعالم ، ولا يكاد يشير بالمثل الا فيما ندر الى التطورات الباهرة التي ألمت بالفن في زمانه . أجل انه حدث مرة واحدة وبمحض الصدفة ، أنه ذكر أنه يتم في عصره اكتشاف بلاد مجهولة لم يتسن لأحد بعد ارتياد أراضيها واستقصاء حدودها ، وان كان من المؤكد أن تلك الأقاليم مترامية بدرجة لا سبيل الى قياسها . ولكنه لا يستخدم تلك الحقيقة الا كحجة يثبت بها أنه لم يتم حتى الآن قيام دولة أو سيادة عالمية حقة . وعندما راح في اهدائه لنسخته من كتاب القديس يوحنا فم الذهب الى ملك البرتغال يمتدح البرتغاليين وحسن بلائهم في حكم البحار ، الأمر الذي جعل الرحلة الى بلاد الهند آمنة مطمئنة كأي بحر آخر ، أضاف التالي : « ليت احتكارات أشخاص معينين لا تفسد هذه النعمة ، وذلك لأنه ، مع أن الاستيراد أصبح كما سمعت أسهل كثيرا ، فإن الأسعار في صعود ، والسكر بوجه خاص أصبح أغلى ثمتنا وأردأ صنفا في الحين نفسه . فلمل الملك يستطيع علاج هذا العيب » . ولا حاجة بنا الى القول ، ان هذه الملحوظة التي ذكرها عرضا حول السياسة التجارية في حديثه عن فم الذهب ( كريستوستوم ) أثارت الخواطر في البرتغال .

ويؤكد الكتاب على الدوام أن ارازموس أظهر قدرا ضئيلا من الفهم أو الاهتمام بالفن في زمانه . ومما يدهش له كثير من الناس ، أن هذا الرجل عل كل مألديه من مواهب جمالية ، وعلى أنه جرب في شبابه مزاولة التصوير ، لم يقل كلمة واحدة عن الازدهار الفاخر للفنون في إيطاليا أثناء بواكير القرن السادس عشر . (وهي المسماة بالخمسمئات) . وبإخذنا العجب أكثر لأن توقيره اللانهائي لكل قديم لا تكاد تكون له البتة أدنى علاقة بالأعمال الفنية العديدة . على أن توجيه اللوم اليه على هذا الإهمال واتهامه بالاعواز في رقة المشاعر على أساس هذا الصمت عن الجمال ينطوي مع ذلك على سوء فهم لحقائق الحال . اذ حدث بمحض الصدفة أن ارازموس إنما كان يبحث عن شيء آخر غير الفنون ، كما أنه لم تجر العادة في أيامه بانقماش الكتاب في قصائد تمجيدية من التقدير الفني اذا كان المبحث لا يتطلب ذلك .

ومن المؤكد أننا لو فحصنا بياناته النادرة المحتوية على آراء جمالية لاكتشفنا أنه في هذا الحقل هو نحو كشافه على وجه الجملة : فهو عقل محدود المرونة ، وهو في الجمالي من الأشياء مغمم الوفاض بذلك الذوق

نفسه الميال الى السهل البسيط والرقيق من الأشياء ، الذوق الذى أبداه فى شخصيته وتفكيره بأجمعهما . واليكُم مثالين لهذا النوع من الأحكام الجمالية : فى الصباح ينبغى للمرء أن يحوم قليلا فى الحديقة ، وأن يذهب فى المساء الى النهر ، وذلك لأن المنظر ساعة الغروب يبلغ ذروة جماله . وهو يعرف فعلا أن الهيكل يزيد من جمال صورة مرسومة .

وقد تلقى أرازموس فى شبابه تعليما موسيقيا من أستاذ موسيقى كبير هو ياكوب أوبرخت نفسه . ولكن مبلغ علمى أنه لم يكتب شيئا ينم عن فهم عميق للجمال الموسيقى . فالموسيقى لديه شيء أثير عابر . ولكنه ككثير من الناس قبله خشى من الموسيقى أن تعود على الناس بالفسوق وإثارة الشهوات ، وبخاصة الأغاني الشعبية والحان الرقص . ولم يكن راغبا فى ادخال الموسيقى الفنية (\*) Art-music الجديدة فى صلوات الكنيسة . ومن ثم فإن تقديره للفنون الجميلة ، ظل خاضعا قاما لتزعتة الأخلاقية هذه : ورأى أن مناظر الكتاب المقدس مثل بتشبع(\*\*) وسوسنة (\*\*\*) ينبغى ألا تصور ؛ ويرى أن جميع ما ينطق على الآثار والنصب التذكارية ينبغى أن يعطى للفقراء .

فلو نظر الى أرازموس من هذه الزاوية لبدأ لنا أقرب كثيرا الى قسيس من أبناء العصور الوسطى يعيش فى ملاسبات برجوازية ، منه الى دعامة أساسية فى النهضة الكبرى العامة فى زمانه . وهذه الصورة تناقض تناقضا تاما فكرتنا عن « عصر النهضة » . ومع ذلك ، فمن واجبنا أن نذكر القارئ المرة تلو المرة أنه لا يجوز قياس أناس القرن السادس عشر الى تصوراتنا عن « عصر النهضة » . بل الأصح هو العكس ، فإن تصورنا « لعصر النهضة » ينبغى أن يقاس على أناس القرن السادس عشر .

وكان أرازموس على تنبه تام بأن العملية الروحية التى يمر فيها زمانه نهضة . « فالعلم يولد من جديد والعالم يعود الى العقل السليم ، والأدب ، الكريم يزدهر ثانية » . ان هذه التصويرات وأمثالها تتردد بكثرة

(\*) الموسيقى الفنية : أخذت تلك الموسيقى تنمو وتطور أيام أرازموس . وهى الموسيقى التى تمسك للسامع كل دورة من دورات المعنى تمييزا لها من الأغاني الشعبية (الترجم)

(\*\*) بتشبع : هى زوجة يوريا وأم سليمان ، رآها داود يوما متجردة تستحم .

لارسل زوجها بغطاب يأمر بقتله . (الترجم)

(\*\*\*) سوسنة : تمثل المرأة المتهمه البريئة . (الترجم)

في كتابات ارازموس . ولكنه يشدد التأكيد على النواحي الأدبية بقوة تخرج على كل تناسب . غير أن ما اثبت في شخصيته من صفه « عصر النهضة » لا يمكن فقط في هذا الاعتقاد الفكري . فانه يشارك في معظم الصفات السامية التي تؤلف لنا مجتمعة تعزيف مصطلح « عصر النهضة » : التناسب النبيل ، والوضوح والكرامة البسيطة والجدية البالغة والتشوق العميق الى قيام انسجام ابدى بين الأشياء جميعا .

وبرغم ذلك كله ، فان مايعوزه لاضفاء الشكل السامي على مبتدعائه هو الحرارة والقوة الدافعة الى التشكيل . فهو لا يفتأ ينتج العجائب من التعبير الأدبي . ولكن ذلك يجيء منه متفرقا على الدوام كالقزح(\*) المتقطع في السماء . وتعوزه راحة البال وسرعة الحاطر لحذف مالا ضرورة له . وتعوزه الأشكال الكبيرة التي يمتاز بها التعبير اللفظي - وهنا يتجاوز العيب حدود ماهو جمالي بحث . اذ ليس عقله من العقول الملحمية ولا الغنائية ولا الدرامية . ومن أيسر الأمور علينا أن نذكر على سبيل التمثيل لكل من هذه الأصناف اسم معاصر عظيم آخر والحكم بأن ارازموس لا يرقى الى مستواه .

وعندئذ يرد علينا ارازموس بقوله : وهل نزعتم الى ذلك أو أردتة؟ لقد تحدث ذات مرة بوضوح تام ، عن الطريقة التي يؤثر أن يلقي بها التقدير . فهو لم يتطلع أن يجد من يعجب به أو يبجله . اذ كان يكفيه أن يستحسب كمتبحر ضعيف .

والدارس الذي يشغل نفسه بكتابات ارازموس تصدمه على الدوام عيوب تمنعه من تهيئة مكان بين أعظم الرجال لرجل روتردام الكبير فهو بدوره يقدم لقرائه أو سامعيه ضربا من القدح في ارازموس أو شعورا بالاستثارة منه . ولكن يحدث فيما بعد أن يتسلل اليه أحيانا شعور بأنه قد ظلم ارازموس . ففي مثل تلك اللحظة يحسن بالعالم الدارس أن يتذكر أنه يوجد في زماننا هذا رجل ذو عقلية نبيلة جعل منه جهده الذي قضى فيه عمره ، الوسيط الفعلي بين ارازموس والوقت الحاضر - وأعني بذلك برسي ستافورد آلن - الذي لم يشك قط في عظمة ارازموس الحق والأصيلة ، وان عرف نقاط الضعف في ارازموس أكثر من أي شخص آخر . وينبغي لنا أن نحاول فهم ارازموس بالطريقة التي فهمه بها آلن .

(\*) القزح : قطع السحاب المتفرقة كما ورد في معجم الوسيط .

ونحب أن ننقل صورة حية لأرازموس عبر السنين الى يومنا هذا .  
وربما جاز لنا أن نسائل أنفسنا ماذا كان أرازموس الرجل والمعالِم  
ليستنتج حول أيامنا العصبية هذه ، وماذا كان يقول لها . ان ذلك  
سؤال تافه ينم عن البلادة . فان المرء لا يسهه الا أن يجيب بأنه لم يكن  
ليتمالك نفسه عن العويل على حماقة العالم ونزعته الشريرة ، وذلك على  
الأقل بنفس الصوت الجهر الذي انبعث به في أيامه . وكان أرازموس  
على ذكر ما يتصنف به كل مافى الأرض من عدم كفاية وما لصق بكل  
كائن بشرى من اعواز في الكمال . وكان على استعداد للتفاضى عن هاتين  
النقيصتين كليهما بقدر ما أن الخالق نفسه هو الذي ثبت تلك التحديدات  
والعيوب . ومع ذلك ، فانه أبى أن يتحمل العالم والانسان ويتقبلهما  
في صورة أنقص كمالا مما يستطيعان بلوغه ، وينبى لهما احرازه .  
وقد أكد ايجابيا التزام الانسان بالاتجاه نحو الأفضل بعزم لم يستطع  
عصر بعده أن يتفوق عليه فيه .

أجل انه نظر الى امكان التحسين ببساطة بالغة . اذ ظن انه بحسب  
المرء لكى يدرك الأفضل ويميز الصديق ، أن يصدر الذهن قرارا بسيطا .  
فالشئ الوحيد الذى على المرء أن يفعله هو أن يفرق بين الجوهر وبين  
الظاهر . وهو في المحاوراة التى عنوانها « الأشياء والأسماء » يقول :  
« ولكن اذا كان امرؤ مخلوقا معقولا ، فما أبعد هذا عن العقل ، عندما  
يحدث أننا فى الشئون المتعلقة بمكاسب الجسم لا صوالحه ، وفى الأشياء  
الظاهرية ، التى يمنحنا إياها الحظ ، ويسلبنا إياها متى شاء ، نختار  
الشئ دون الاسم ؛ وفى الصوالح الحقة للعقل ، نحسب حساب الاسم  
أكثر مما نحسب حساب الشئ » (١٢) . وهو سؤال لايزال العالم الى  
اليوم يستطيع أن يطرحه على نفسه .

ونحن على بينة بأن مسائل اليوم لم تجد حلا بمثل هذه النصيحة  
الخلقية البسيطة أكثر مما حلت المسائل التى عرضت فى أيام أرازموس .  
ولكن لو حدث أن شيئا من بساطة أرازموس ووضوحه فى الأحكام الخلقية  
والمقلية قد عاد ثانية ، فان ذلك فى حد ذاته يعتبر مكسبا عظيما لعالم  
اليوم . اذ يرى عدد لا يحصى من الناس فى كل أرجاء العالم أنه يختلط  
بأحياء ذكرى عام وفاة أرازموس ، احساس بالكنفور من الكذب والحماقة ،  
والفجاجة والشر ، التى تبدو أشيع فى العالم اليوم منها فى أى عصر  
آخر . ونحن لانزال بحاجة الى أرازموس . ولكن لا يجوز لنا جميعا أن  
نفوس فى أعماله . فان ذلك أمر متروك للقللة التى لا تبرح تكون  
مجتمعا فخما ودوليا حقا . على أننا جميعا نحتاج الى أرازموس كرمز .

وعند التحليل النهائي سيتجلى لنا أن خير برهان على عظمتة الخالدة هو أن شخصيته التاريخية أحرزت فعلا ما للرمز من وزن ، وأنها تبقى أمام أعين العالم قائمة تنصح وتحذر . فعقله أحد العقول التي لا غنى لنا عنها .

فهذه الساعة من تاريخ العالم التي نمر فيها الآن قد عادت للمرة الثانية فأصبحت ساعة ارازموس . وهاهو صوته يهيب بنا على البعد ، خافتا وسط ضجيج عالم قد مسه النوار . غير أن هذا الصوت الذي هو دعاء الانسانية يرن عاليا وثابتا في قلوب كل من لا يستطيع اليأس أن يمس قلوبهم من أن الصدق والطهر لا بد أن يسودا .

## جروشويس وزمانه (\*)

(١٦٤٥-١٥٨٣)

يحصل كل طفل هولندى على أبكن أفكاره التاريخية ابتداء من القرن السابع عشر . فان ذلك العصر الذهبى للأراضى المنخفضة بمثابة طعام الإفطار لعقله . اذ تغذى احساسه بالماضى أخبار الأمير وليم ويان دى ويت ورويتز وترومب . وكلها أمور تبدو حقيقية وبسيطة كالوان علمه الأحمر والأبيض والأزرق . وهو يفهم تلك المدة ويحبها .

ثم يجرى بعد ذلك رامبرانت مع حشد من صحبه . فهم يشفلون مكانهم على أحسن وجه مناسب فى الصورة التى كونها خيال الطفل . ويملئونها بباهر الضياء وبالغ الرفعة . وفيها يعرض الشعراء أنفسهم : فيجد ياكوب كاتس مكانه منها والى جواره جبراند بريندرو أيضا . ولكن ماخطب جوست فان دن فوندل ؟ هنا ينشأ أول شك فيما اذا كان كل شىء فى القرن السابع عشر سهل الفهم الى هذا الحد . فان فخامة فوندل المجيدة لتبدو أجنبية لا تتواءم وبساطة يان فان جوين . وبينما الشاب الهولندى يعالج القرن السابع عشر من عدد من الزوايا يتكاثر يوما بعد يوم ، يزداد كل يوم تنبها كم كانت نظرفته اليها وهو طفل ناقصة . فهو يكتشف أن روبنز وفان ديك يساعدانه أكثر من رامبرانت فى فهم فوندل . فماذا يكون الموقف لو أنه تصدى للحديث عن عصر فوندل وسويلنك وفان كامين ، بدلا من الحديث عن عصر رامبرانت ؟ فيا لها من

---

(\*) Hugo de Groot en zijn eeuw - حديث تذكارى الى بحاسة هوجر الشعبية بالنمابة عن جمعية عصبة الامم والسلام فى ١٦ يونية ١٩٢٥ . عند الافتتاح معرض جروشويس . نشر لأول مرة فى مجلة De Gids ٨٩ ، ٦٠ (اكتوبر ١٩٢٥) ص ١٠ - ١٦ والترجمة من النص الهولندى فى مج ٢ ص ٢٨٩ - ٤٠٢ فى Verzamelde werken

(الترجم)

نقطة مختلفة وبإله من لون مختلف وبإله من وجه مختلف ! هنا تجد الجمال الشكلي والبناء الدقيق ، والانسجام الشديد .  
ان فان كامبن الذى سيكون له الشرف الدائم لأنه ،  
أزال القشور القوطية القذرة .

عما للأراضى المنخفضة العمياء من وجه مشوه الحلقة .

وهذه الأبيات الشعرية من قول كونستانج هيجنز . ومن ثم ، يستبان أنه يرى أن كل ما جاء قبل فان كامبن كان تشويها قوطيا فهل يعنى بذلك ليفن دى كاي وهندريك دى كيزر ، أى كل ما نسميه باسم « عصر النهضة » الهولندية ؟ ولكن معنى هذا أن صاحبنا الهولندى لم يستطع بعد أن يفهم عقل هيجنز . كلا ، كما أنه متى أعمل فكره يجد أنه لم يفهم رامبرانت أيضا .

ولعله ليس هناك قرن يبلغ من عسرافهم مبلغ القرن السابع عشر ، كما أن القدر الكثير من كل شيء بدا لعين الهولندى الشاب مألوفاً فى تلك المدة - كالنضارة واللونة وعدم التصنع - لم يكن إلا نباتات برياً محضاً ، شجرة مزهرة نبتت الى جوار السياج فى حديقة الحضارة الأوربية ، شجرة مر بها البستاني وكثير من المارة دون أن يلحظوها .

فالقرن السابع عشر هو بطل « عصر النهضة » الصغير بعد أن نضج وأصبح رجلاً كاملاً ، تقيده العقيدة وبغله ضميره ، كما أن الشجن والحنين الى الشكل الجميل لا يزال يطيف به ويقلقه ، ولكنه قد فقد كل صفات النضارة المتدفقة والضراوة الجارفة . ثم يأتى الالهام الآن فيجبره على الاتجاه نحو خلق الأشكال المختصرة والمضبوطة ، للنظام والوحدة والانساقية . وليس ثمة قرن آخر ثقلت فيه وطأة المثل الأعلى بمثل هذه الشدة على الحقيقة ، وعكست فيه الحياة مثل هذه الصورة للكمال الأرضى فى مرآة الروح . فهو عصر النظرة الدرامية الى الحياة . ويمكن القول بأن الفكرة التى تضرب عنها الكلمة الماثورة عن فونديل المنقوشة على مسرح أمستردام توجد أيضاً عند والتر رالى وفرانسيس باكون . إن اعتمال المظاهر واللعب وآتخاذ الصور شيء معروف - ولكن من ذا الذى فعل ذلك بمثل اتقان لويس الرابع عشر لها .

انه عصر الانفعال البارد . والقرن السادس عشر عهد دوى فيه البوق حيناً ، وصدمت فيه الكبان ( الفيولينا ) حيناً آخر . والثامن عشر تبادلته فيه العزف الكمان والصفافاة ( الفلوت ) . فاما السابع عشر فله رنين الأرغن وهديره .



وبحسبك هذا مقسمة للمسرحية • ثم يدخل جروشويس •  
لقد عرفناه منذ طفولتنا : وعرفنا فيه الطفل الأعجوبة المدهش والشاعر  
باللاتينية والمفتي المستشار القانوني ومناط أمل الأراضي المنخفضة  
والأرمينيوس (\*) المؤمن وسجين لوفيستين ، وزوج ماريا فان ريجربرج  
والمنفى والكاتب والسفير • وربما لم يستدع الأمر في هذه الحالة تغييرا  
في وجهة النظر التي كونها في طفولتنا من حيث معاملها الأساسية ،  
بل يقتصر الأمر على ملئها وتكميلها قليلا ما • وقد كان جوزيف  
سكاليجر ذا رؤية واضحة نافذة عندما شام في ذلك الشاب « سياسيا  
موفور الحذر ومفتيا خاص الامتياز وسيدا وجيها متمسكا بالأخلاق » •  
ولكن جانوس دوسا كان أصفى وأصدق رؤية ، عندما وازن الصبي ابن  
الحادية عشرة ساعة وحسوله الى جامعة ليدن الى ارازموس في قصصينة  
نظمها باللاتينية • وعندى أن الصلة الفكرية بين جروشويس وبين  
ارازموس ذات أهمية عظمى لفهم شخصيته • وهي ليست فقط مجرد  
صلة فكرية بل هي أيضا تأثير ومثال يحتذى • والحق ان جروشويس  
نفسه أحس بهذه العلاقة أعمق احساس • وربما جازلنا أن نتذكر أنه  
عندما حاول العودة الى هولندا ووصل الى روتردام في أكتوبر ١٦٣١ ،  
كان أول شيء فعله أنه ذهب لمشاهدة تمثال ارازموس البرونزي الذي أقيم  
في مكان التمثال الحجري القديم في ١٦٢٢ • ذلك أن جروشويس فيما  
غيره من مرارة المنفى ( مع قدر من الحنين الى الوطن أعظم كثيرا مما أحس  
به ارازموس في أي يوم من الأيام ) حاول أن يعزى نفسه عما لقيه من  
كفران الهولنديين بفضلهم وقلة تقديرهم له فالتجته الى فكرة أن هولندا  
قد فاتها أيضا أن تقدر ارازموس حق قدره • وأنه ليعلق كذلك بأن  
تهمة لاهوتية ظالمة قذفه بها كلوبنبرج قد وجهت بالمثل الى ارازموس •

وهناك أيضا ضرب معين من القرابة في الخلق بين الرجلين • إذ لم  
يزد جروشويس كثيرا عن ارازموس في كون الرجلين شهيدين بالفطرة  
والطبيعة • وزوجته هي مصدر الالهام لأشد أعماله عنفوانا •  
فليت ارازموس كانت له هو الآخر ماريا فان ريجربرج أخرى تقف الى  
جانبه ! • وليس من الصدفة البهجة أن مؤرخ القرن التاسع عشر روبرت  
فروين يقول في حكمه القاسي على كل من ارازموس وجروشويس • فان

(\*) الارمنيوسية الارمنيائية : مذهب ديني يسارفي مذهب كالفن • أسسه  
ياكوب أرمينيوس ( ١٥٦٠ - ١٦٠٩ ) اللاهوتي الهولندي والاستاذ بالجامعات الهولندية •  
( المترجم )

مواطن الضعف فيهما من نوع واحد الى حد ما ، على أن فروين لم يفهم حقيقيهما فهما تاما لأنه لم يقدر عقليهما التقدير الوافى . ذلك بأن عقل فروين نفسه ، مهما بلغ من العمق والرحابة ، غير قادر على الانفساح لحماسة الحركة الانسانية و « عصر النهضة » ، فهو حين نظر في أمر ارازموس وجروشيوس لم يبصر آراهما في العالم . وفي كلا الحالين كانت عظمة آرائهما في العالم ، ونقاء روحيهما هي الى حد ما مصدر السمو بهما كرجلين .

وثمة نقاط أخرى يلتقيان فيها : اذ يتغلغل جوهر التصور القديمة في عقل جروشيوس وعقل زميله ارازموس على السواء الى آخر ذرة فيهما كما أنه شأن عقل ارازموس قد اخترقه بريق مسيحية واسعة الأفق معتدلة الروح . فكل مفهوم عنده وكل فكرة لديه ، ترتبط ارتباطا مباشرا بصورة في العهود القديمة أو كلمة أو موضوع (Motif) . وهي العهود القديمة بأوسع معانيها رحابة : بما حوت من آباء الكنيسة القدامى أبناء القرن الأول الى جوارفلاسفة اللوثنية ومؤرخيها . وان جروشيوس لينتفع كما فعل ارازموس بذلك الكنز الرنان من الفضة والذهب وكان ذلك منه في يسر بالغ لا سبيل الى محاكاته . ونحن بما تهيا لنا من مراجع لا يستغنى عنها ، نرى أن ماركبت عليه ذاكرة الانسانيين من قدرة وبقظة قد أصبح شيئا لا يكاد يتصوره عقل ، والشئ الوحيد الذي يترك لنا أى قدر من الثقة بالذات ، هو معرفتنا بأن النطاق الذي دارت فيه بالنسبة اليهم الأحداث جميعا كان محددا وضيقا . لكم كان عقل الانسان في القرن السابع عشر ، عقلا لا يكل ولا يمل في كل من مجالى التدوين والقدرة على الاعداد والتقديم . فما كان أى اطناب في مبحث مهما طال بمدخل أى خوف على قلب كاتب أو قارئ ولا خطيب ولا مستمع ، وجروشيوس يعدل ارازموس تماما في التدفق والاسهاب . ولاتينينه قوية عقية كلاتينية صنوه ، كما أنها تكاد توازنهما في الوضوح والمرونة . ولكن ليس لديه نكتة بارعة ولا سخرية لازعة لتمد ذلك النشر القوى بشئ من التواجل والحرافة . فهنا نجد روح ارازموس دون أن نعرش على ضحكة ارازموس الساخرة .

فان جروشيوس من هذه الناحية يكاد يبدو نقيضا لارازموس كما أنه النموذج بعينه لما قد نستطيع تسميته باسم الجدية الساذجة . ولعل الصورة التي لدينا عنه تتصف قليلا بالاسراف في الجدية . ولعله يشوقنا أن توجه دراسة أوثق للناحية الجمالية في الشخصية . ولا بد لنا حينئذ من التامل في شعره اللاتيني بل حتى في شعره الذى نظمه

بـالـهـولـنـديـة • وقـد كـتـب جـروـشـيـوس بـالـلـاتـينـيـة أكـثـر مـن عـشـرة أـلـف بـيـت مـن الشـعـر ، كـما كـتـب ما يـعـدـل ذـلـك بـالـهـولـنـديـة دـون أن يـكـون شـاعـرا • ومن عـجـب أن كـتـابة الشـعـر بـالـلـاتـينـيـة كـانـت مـن الأـمـور المـمـكـنة ! • وذـلـك أن كـتـابة الشـعـر اللـاتـينـي عـلى النـحو الـذـي مـارسـها بـه الفـلاسـفة الـإنـسـانيـون ، تـعـد مـن أعـجـب الأـعـمال الـتي اتـخـذـتـها الرـوح البـشـريـة الـتي عـرفـها تـارـيـخ الثـقـافـة • وقـد اتـخـذـها القـوم تـسـليـة ، ولـكن أي تـسـليـة فـاخـرة اتـخـذوا ! •

ولم يدع جروشوس يوما أنه شاعر عظيم • فانه يكتب الى شقيقه فيليم Willem ١٦١٥ ( ولم يتجاوز بعد الثانية والثلاثين ) ، « في مثل سنى وعصرى ، لم يعد قرض الشعر من الأمور المناسبة ، بل ولم يعد أجوده مقبولا من الناس » • ثم يواصل حديثه قائلا : انه أراد في شعره الدينى أن يظهر نفسه فى صورة المسيحى لا فى صورة الشاعر كما أنه أراد بشعر الوطنية الذى قرض ، أن يتخذ لنفسه صفة المواطن • وهو يتخذ سمة المدافع عن آرائه حين يقول انه قد امتدح بشعره الوطنى وجهة النظر الهولندية مدحا تجلت فيه الفرحة البالغة بالنصر ، وتلب الخصم ثلبا انطوى على فرط المرارة اللاذعة • كما أنه يعتذر عما كتب من أناشيد الزفاف بقوله : « لقد كنا صغارا » •

على أنى أستطيعكم اذاً أن اقتبس لكم من ذلك الشعر اللاتينى أمثلة تحوى شيئاً من اللطف الجمالى • وقد اخترته من قصيدته التى جعل عنوانها « الابيجرامات » النكت الشعرية Epigramata ومن المعروف أنه فى ذلك القرن السابع عشر المولع بالاسهاب ، كان التطويل سبباً فى القضاء على الشئ والايجاز سبباً فى احيائه وتزكيته • ففى ذلك العصر عصر المبحث الذى لانهاية له ازدهرت الابيجرامات ، التى هى شعر الحكمة والنكت الشعرية الشديدة الاقتضاب • والايجاز مبعث الحيوية والانتعاش ، وكذلك الحقيقة المجردة • وقد عمد جروشوس فى محاكاة لمارتيالس (\*) الى تخصيص مائة بيت شعري الى جميع أنواع الشئون المنزلية : أداة خلع الأحذية ووعاء التدفئة وعلبة النشوق ولعبة الأوزة وهلم جرا • وهو يطلق على ذلك كله اسم الأدوات المنزلية Instrumentum domesticum • وكأنى بتلك القصيدة ثرياً رشيقة فى جو الحياة الهولندية الهادئة • واليك مثالا من الرهزية الشعرية حيث يقول ملفزا :

(\*) مارتياىس : ( ج ٤٠ - ح ١٠٤ ) من شعراء اللاتين فى فن الابيجرامات • عرف بذكائه وموهبته الطبيعية فى تركيز فكره الجوهرية فى كلمات معدودة لأدلة ومعمرة • (الترجم)

« الرماله (\*) » : ينهمر على الورق مطر الرمل الأصفر الذهبى :

فاجب عن سؤال دانائى ، نعم أجب

« الزلاقات » : انظروا الى النعال الحديدية التى يراها شتاء هولندية ،  
والغدو بها ليس غدوا ، والماء ليس بماء .

« المزولة » : ان ظل المزولة القصير يعلن الظهيرة :

أما أنا فمعدتى تستطيع اعلانها على أحسن وجه .

وكثيرا ما تكون لشعر العلماء نتائج غير منتظرة : فانه أنقذ حياة  
كورنيليس ابن جروشيوس . فبينما هو وشقيقه ديرك يضييان فى طريقهما  
ليصلا فى خدمة ملك السويد ، هاجمهما ليلا خادمهما الجشع ، فأطلق النار  
على ديرك وهو نائم ففضى عليه . وكان كورنيليس مشغولا آنذاك بكتابة  
قصيد لاتينى . فاستل غدارته وجرح القاتل .

ومع أن جروشيوس يعوزه ما لدى ارازموس من نكتة وفكاهة ،  
فإن عقله ليبدو فى معنى آخر متفوقا على سلفه . أما ارازموس ، فانه  
على الرغم من كل ما اجتمع لذكائه المدهش من حدة وصفاء ، يعد فى المحل  
الأول صاحب عقلية قادرة على التنسيق . فهو يضع ما لديه من أمثلة  
لا حصر لها ، وما أوتى من حجج لا ينضب معينها ، الى جوار بعضها البعض  
ويستدعى بمرح ما لا نهاية له من المواكب وهو يرح تارة بمثل مغامرات  
رابليه أو يخطو بهبوطه وقور خطو انتصارات دورر الفنية الياذخة . وذلك  
هو « عصر النهضة » فى أوج ذروته ، والشكل الذى يعبر فيه عن نفسه  
هو الخط والحركة .

فأما جروشيوس فانه يتبع اخضاع كل شيء للأصول ، فهو يقيس  
ويصمم ويبنى . وتلك حال القرن السابع عشر . ورازموس ينشر  
الضياء حيثما حل ، فأما جروشيوس فيخلق النظام حيثما وقف . وعندما  
كتب ارازموس كتاب « الفارس المسيحى » *Enchiridion militis Christiani*  
سماه فنا من فنون التقوى *ars pietatis* . ويفصح جروشيوس فى  
مقدمة كتبه « القانون والحرب والسلام *De fure belli ac Pacis* » رغبته  
فى صوغ التشريع فى صورة الفن . فالى هذا الحد يمشى بطلا المذهب  
الانسانى فى توازيهما . ولكن ما أعظم الفارق بينهما فى تطوير كل منهما  
للفكرة . فكتاب الفارس المسيحى عملية اتسكاب وانهمار ، فهو نهر فياض

(\*) الرماله : وعاء للرمل الذى كان الناس يستعملونه فى تجفيف الحبر قبل

اختراع ورق النشاف . (الترجمة)

من الحاجة والجدل . والكتب الثلاثة فى القانون والحرب والسلام صرح  
شامخ وطيد .

كنت اريد أن أتحدث عن أهمية العمل الذى يتسبب فى احياء  
هذه الذكرى . وبحسبنا أن آخرين قاموا بذلك على وجه أفضل مما  
استطيع القيام به . ومع ذلك فببؤى لو تأملت قليلا بناء ذلك العمل  
وشكله . فان جروشويوس كما قال هو بنفسه رسم خطوطه مثلما يرسم  
دارس الهندسة أشكاله . والفكرات الأساسية فيه حادة الشحذ واضحة  
المعالم فهى موجزة وبسيطة وهى بمثابة أحجار منتظمة قد سوتها يد الناح  
لباني . ومن أول العمل الى آخره يقف الاقدمون الثقات والاسانيد  
والمراجع القديمة على أهبة الاستعداد للدعم والمساندة . فما أجود الطريقة  
التي استطاع بها تنظيمها وبأله من توازن وانتظام . وهنا يكاد عمل  
الموضوع Motif الكلاسيكى أن يشبه عمله فى فن عمارة ذلك الزمان،  
ولكن لصله هنا أكثر جوهرية وأقل سرفا فى طابعه الزخرفى . ولئن  
واصل جروشويوس دوما العمل فى أمثلة منتزعة من العهود القديمة  
بقصد تقديم النصيحة الى أبناء زمنه ، فان الذى دفعه الى فعل ذلك لم  
يكن مجرد الحذر الدبلوماسى بل اجتمع الى ذلك أيضا التفضيل الجمالى  
البحث . فالأقدمون فى رأيه يمثلون عنده كل شيء جاف فيما سلف أو  
سيجئ بعد ، على صورة لم تختلف كثيرا عن صورة العلاقة بين جزأى  
الكتاب المقدس العهد القديم والعهد الجديد . وهو يرى أن وجود المثال  
الكلاسيكى يقرب الى حد ما بين الأحداث الأقرب عهدا ويجمع تفاصيلها  
فى وحدة عامة . وقد قامت صورة التاريخ بعمل البديل للواقع المباشر .  
وقد قام جروشويوس تكريما لبلاد السويد بكتابة مقالته المعنونة «تاريخ  
القوط والوندال واللانجوبارديين Historia Gotthorum, Vandalorum  
et Langobardorum وذلك لأن القوط هم الصورة الأولية للسويديين  
وشهرتهم من ثم تنسب الى بلاد السويد . وقد كتب فى أوائل أيامه ،  
تكريما للأراضى المنخفضة، مقالته بعنوان Parallelen rerum Publicarum  
وهو موازنة بين الجمهوريات الحرة : اللاتينية والرومانية والباتافية .  
هذا الى أن وضع نموذج العصور القديمة تحت الأبصار اجراء من شأنه  
تبسيط النظرية السياسية . قبفضله استطاع وضع مفهوم الدولة فى  
الاطار المحسوس لتلك الأشكال العريقة القدم ، ولمعنى أن التقارب بين  
الدولة الكلاسيكية والدولة الأوروبية الغربية لم يصل قط الى مثل تلك  
الدرجة التي وصل إليها فى القرن السابع عشر ، عندما زاد قرب الدول  
الى مثيلاتها فى العصور القديمة أكثر منه فى العصور الوسطى فيما يتعلق

بمبدأ القومية ، وادنى منه فى العصور الحديثة فيما يتعلق بمبدأ الاكتفاء الذاتى .

ولو نظرنا الى عمله « عن القانون والحرب والسلام De iure belli ac Pacis » باعتباره عملا فنيا ، لتجلى لنا شدة ارتباطه « بقاعة البلدية بامستردام » . ولو أن هناك أساسا لتقسيم القرن السابع عشر الى ناحيتين ، كما فعلت فى ملحوظاتى التى أوردتها فى مقدمة حديثى ، فلن تكون بنا حاجة الى أن نسأل : فى أى من الجانبين يقف جروشيوس . فهو لا ينتسب الى حزب بريديرو ولا فان جوين ولا يان ستين ، بل هو منضو مع فوندل وسويلنك وفان كامين ، ومع التعدد الصوتى Polyphony الموسيقى والكلاسيكية ، ومع الشكل الدقيق والمثل الأعلى الفخم .

وقد رأى أكثر من كاتب إن المدائح الرفيعة التى احتواها اهداؤه كتيبه فى « القانون والحرب والسلام » الى لويس الثالث عشر ، انما هى مجرد تملق بحت والتماس حظوة . فان ذلك الملك الشاب الذى لم يفعل بعد أى عمل جليل كان حسبنا يرى جروشيوس ، قد أصبح بحكم الاقتراع العام الذى أجرته البشرية مكرما بالفصل بما أضفى عليه من لقب « العادل » . وهى كنية من المحقق أنها أسى وأفخم مما حظى به قواد الرومان - كالأفريقى أو التوميدي أو ما لدى البطالمة من القاب مثل فيلوباتر وفيلادلفوس . وهكذا يبدأ الاهداء ، وإذا هو يتصاعد أعلى فأعلى بصوت يزداد على الدوام ارتفاعا فى تردده المدوى . ولكن ينبغى لنا أن نقرأ هذه العبارات الطنانة وقد استحضرننا فى عقولنا روبنز وسويلنك ، أعنى فى ضوء المثل الأعلى للقرن السابع عشر وأسلوب شكله التعبيرى . وقد تكون هذا الاهداء كالكورس المتعدد الأصوات ، مع مواصلة ترديد كلمة العادل iustus على الدوام وانتقالها بدرجة أشد طينيا من صوت بعد صوت . فلويس عادل فى كل ما يفعل ، وأكثر من ذلك : أنه من أجل نقاء ما يتصف به من فضيلة ينبغى أن يلقب أيضا « بالمقدس » شأن سلفيه شلمان ولويس التاسع . هو « أمير السلام » الذى لا ينظر الى الممالك الأخرى جشعا ، ولا يحتاج بجيوشه حقوق أية مملكة أخرى . أما قواعد الحرب التى يطلبها الناس الآن فى الكتب ، فيمكن أن تؤخذ منذ اليوم نقلا عن أقوال لويس ، كأننا تؤخذ عن مثال بلغ النهاية فى الكمال : وانى لأبتهل الى « رب السلام - ورب العدالة » أيها الملك العادل المسالم ، أن يتوج جلالتك ( الوثيقة القربى من جلاله ) مثليا توجكم بكافة صنوف السعادة ، فكذاك بهذه أيضا ، وهى استحداث السلام العام الشامل » .

فهل كان جروشويوس يقصد ذلك كله ؟ بكل تأكيد . فان ذلك هو أسلوب الفكر في القرن السابع عشر . فانه قرن أراد أن يؤمن ، ورغب رغبة قوية قوة لا نهائية ، أن يكون أنبل الأشياء وأشدها جمالا وعلى الصورة التي يحددها ويمليها شعر العصور القديمة ، حقيقة وأقعة وصدقا مائلا . فمن لم يستطع أن يحس الى حد ما بما لذلك المثل الأعلى من قابلية فائقة للشد والتوتر ، فهو انسان لن يستطيع فهم العصر . وما الذي يبقى بعد ذلك من معظم فن القرن السابع عشر سوى الخشيف الجاف ان حكم المرء على محتوياته وميوله مقيسة باحساس الواقع الميسر لنا في العصر الحاضر ؟ وماذا نحن صانعون مثلا بمذائع جروشويوس نفسه ؟ واليكيم بعض ما قيل فيه :

هكذا استطاع ميرفلت أن يصور شمس البلاد  
بمراقشه وهي تصب أشعتها على اللوح الصغير .  
وان لم يتم ذلك على الطريقة التي تتلألأ بها في ألمع أشكالها في  
أعيننا ،  
ولكن تفشها غلالة رقيقة من الفناء .  
وان شئت تعبيرا صريحا بالهولندية البسيطة ، فانه جروشويوس  
العنقاء الخالد .

الذي تضىء عظمته الحكيمه ككرة الأرض .  
ومن الذي استطاع الآن ما قالته كيفس أودلفي يوما ما ؟  
فان وحيا من دلفت (\*) (١) يتحدث بلسان أحكم مما فعله الاثنان .  
ذلك ما كتبه فوندل . وهذه هي أبيات دانيال هاينسيوس المسطرة  
تحت صورة جروشويوس وهو في الحادية والثلاثين :

عهد من السماء تستولى به على هولندا أمه  
وساوس الحياة بحق ، ولا تكاد تصدق أنها ولدته  
وهكذا ظهر هوجو الفائق المتناز .  
فتأمل هذا الذي ظاهره بشرى وسائرته الهى .

لقد كان القرن السابع عشر يشهد العالم من خلال مجد العصور  
العتيقة ، وفي ضحى الشمس الكامل . واختلف نوع تفاؤله عن نوع

(\*) دلفت Delft : مستط راس جروشويوس . وهى مدينة هولندية تقع شمال  
غرب روتردام . ( المترجم )

تفاؤل القرن الثامن عشر - إذ كان أقرب إلى الثمل والتخدر . وكان أقل جريا وراء التفاصيل ، وأقل علاقة بالشخص الفرد ، وكان أكثر عمومية وأكثر إيهاما ، وأكثر شاعرية ، وفوق ذلك كله أكثر شكلية . فهو القرن الذى يجد وسيلة تعبيره فى توقعات جروشيوس التى شام بها الحير فى لويس الثالث عشر وفى توقيره لجوستاف أدولف ، ولكن ذلك يتم قبل كل شيء بصورة يتجلى فيها الجسد والنبات ، فى رسائله وكتاباتة ، وآماله الراسخة فى السلام وفى إعادة توحيد الكنيسة .

واعتقد جروشيوس أنه يرى فجر ذلك اليوم السعيد وقد أخذ عموده يتشقق . فانه يكتب الى أبيه فى ١٢ مايو ١٦٤٠ (٢) قائلا : « ان العدد الجم من أتقياء الناس وعظمائهم وعلمائهم فى كل من الجانبين - إخذوا يدركون مدى ما كان فى ذلك من خطأ ، فالخطأ هنا ( يعنى بذلك الجانب الكاثوليكي ) هو أنهم يأتون أن يصلحوا أو يعوضوا العيوب الواضحة ، والخطأ هناك ( يعنى فى جانب دعاة الإصلاح الدينى ) فى نزوعهم الى خلق مبادئ جديدة وتكديس المطاعن المريرة على المثالب القديمة ، وان لم يعوزهم شيء إلا مفسر يحسن التفسير . وانه ليقول فى مكان آخر ان ما يخالجه من اليأس من قيام السلام فى المسيحية أخذ فى التناقص . فلقد تحدث الى قوم من أبناء عصره يؤمنون بأنهم سيعيشون حتى يروا ألوية السلام تظللهم فى فرنسا . وهو يعتقد أن الكاردينال ريشليو ، يرى أن توحيد المسيحية سينجح (٣) .

فبأية صورة تصور جروشيوس مثل هذا السلم وقد تم بفضل التوحيد بين الجانبين ؟ لا شك انه رأى الى حد كبير فى صورة حركة تتجه صوب الكنيسة الكاثوليكية . ولن نحاول هنا حل المسألة ، التى طال حولها البحث والنقاش فى أيامه ، وهى مسألة مدى تقدمه نحو صدر الكنيسة الأم . ولكن حسبنا أن ما سنورده بعد محقق تماما : وهو أنه فى مجموع اتجاهه الفكرى وثيق القرى من الكتلة الضخمة من البارزين ممن اعتنقوا الفكرة الجديدة فى أيامه . وهنا أيضا نجد توازيا بينه وبين فوندل من المستطاع تعقبه . فانه يأسف كما أسف ارازموس من قبل ، لأن الوسيلة التى اتبعت فى علاج شرور الكنيسة هى الانقسامات والإنشقاقات (٤) . وهو يرى مثلاً رأى ارازموس ، أن الإصلاح الدينى الحق لم يكن ليزيد عن ارجاع القديم الى سابق عهده ، أى العودة الى الكنيسة القديمة النقية كنيسة العصور الأولى ، مذ كان لتقاليد الكنيسة قيمة كبيرة لديه . ولا شك أن احترامه للاجماع ، أى الاتفاق العام بين مفكرى جميع العصور ، واحترامه للتاريخ أيضا ، وهما أمران اتخذ



منهما مبدأ مرشدا له في عمله « القانون والحرب والسلام De iure belli ac Pacis » ، قد أضفى على وجهة نظره المتعلقة بالكنيسة درجة من الشمول والتحررية Liberalism لم يكن بد من أن تبدو مريبة لدى كثير من البروتستنت (٥)

وقد كان في هذا كله يبنى فوق فترة شبابه التي قضاهها معتنقا للمذهب الأرمني . وقد أعلن شاكرا أنه حصل من أبيه على جرثومة جهوده التالية في سبيل الوحدة (٦) . فاذا لم أكن مخطئا ، فإن لدى كثيرين من العلمانيين الهولنديين فكرة خاطئة حول « نظرية الاعتراض Remonstrantism » التي ظهرت في القرن السابع عشر . وقد يتبادر الى أذهاننا شيء من اللبس بسبب تشابه التسميات قديمها وحديثها ونساق أيضا وراء لفظ Libertines ، التي تعني الاباحية في الدين والتي استخدمها أتباع كالفن للتشكيك في خصوصهم ، فنحسب الأرمنوسيين قوما متحررين أحرار الفكر عصريين .

أجل انهم كانوا بالفعل أكثر تسامحا وأقل تمسكا بالمذهب الاعتقادي القطعي Dogmatism في وجهة نظرهم من أتباع كالفن . ولكن هذا لا يكفي لتحديد الطبيعة الحقبة لحركتهم .

وسندرك الصفة الإيجابية للطائفة أوضح ادراك عندما نتذكر أن لفظة « الأرمنوسيين » أصبحت تطلق في إنجلترا كسباب توجه طائفة البيوريتان الى كبار رجال الدين . مثال ذلك أن وليم لود كبير أساقفة كنتربري ، الروح الصاملة في سياسة شارل الأول الكنسية ومضطهد البيوريتان القاسي الفؤاد ومناصر سترافورد ، كان يعتبر عندهم الأرمنوسى الأول في أكمل صورة . والواقع أن هناك لا جرم قرابة كبيرة واتصالا وثيقا بين المذهب الاعتراضى الهولندى وبين الكنيسة الانجليكانية العليا . وما من إنسان يمثل تلك العلاقة بأوضح مما يمثلها هوجو جروشويوس .

وعلى حين أن الآراء الكالفينية والتعميدية أرسيت جذورها راسخة قوية بين المستويات العامة العريضة من الشعب الانجليزى ، فإن كل ما أوتى القدرة على الحياة من الأفكار الأرستقراطية والحافظه والانسانية، وجد لنفسه ملاذا ومجالا جديدا للتطور فى الصرح الوطيد المتمثل فى كنيسة الدولة . فهناك راحت هيئة مثقفة وضليعة فى العلم من رجال الدين تصوغ علم لاهوت جديد ، يحدها نفس روح الاحترام لأباء الكنيسة الأولين وللأشكال القديمة وللأسرار المقدسة والشعائر التي بدت فيما

سبق لارازموس فى أخريات أيامه أنها الضمين بوجود كنيسة نقية وصادقة . وما قد وجدت روح الحركة المضادة للإصلاح بما طبعت عليه من حاسة قوية من الاتساق والاستجابة لمرعيات الكنيسة ، وما ركب فيها من خوف مقدس على السلطات القائمة ( وعلى هيئة الأساقفة والملكية بوجه خاص ) ، وروح الباروك بما امتلأت به من حب حار للفخامة والاحتشام - ذلك كله قد وجد مستودعا ممتازا فى كنيسة إنجلترا الى جانب الكاثوليكية التى جدد شبابها فى روما واللوثرية التى اشتدت أصلاها فى البلاطات الألمانية .

وهنا نذكر أن هذه الأشياء جميعا هى المثل الأعلى الكنسى عند جروشيوس : وأعنى بها الوحدة القديمة بما حوت من أشكال نبيلة ، وقد احتفظ بها فى المعنى الجديد . فرأى رغبته وقد تحققت بإنجلترا : ألا وهى العودة الى الكنيسة القديمة النقية . فانه يكتب فى ١٦١٥ « يدهشنى أن يجرؤ أى انسان على انكار أن الناس بإنجلترا يساورهم من الاحترام لسلطان الكنيسة القديمة أكثر مما يساور الناس بفرنسا » . (٧) وفى ١٦٣٨ ، أى فى الوقت الذى نفذ فيه لود وأتباعه نظامهم فعلا فى قدر من عدم التسامح لا يتوأم وما امتلا به صدر جروشيوس من ميول ، كتب يقول : « تستطيعون أن تروا فى إنجلترا الى أى حد كبير مضى تدمير المبادئ الضارة ، وذلك قبل كل شيء بسبب أن الأفراد الذين اضطلموا هناك بهذا العمل المقدس لم يدخلوا أى شيء جديد ولا أى شيء من عند أنفسهم ، بل ركزوا أبصارهم على عصور أفضل » . (٨)

وقد صرح جروشيوس بنفسه أنه طالما أحس بالتوقير يملا نفسه حيال من تجسدت فيه العقيدة الأنجليكانية الأرستقراطية الاستبدادية وهو لود رئيس الأساقفة . وفى تلك السنة ذاتها ١٦٣٨ ، بعد نشوب الصراع الضخم مع أتباع كالفن باسكتلندة ( ذلك الصراع الذى انتهى بجر الملك شارل الى نهايته المدمرة ) رفع جروشيوس آف الضراعة داعيا للود مبتهلا بأن يكشف الله الصميمة عن أعين هؤلاء الاسكتلنديين Scotorum Skotoma (٩) . ولم يفت السيدة ريجرزبرج الشابة أن تزور لود أثناء رحلتها بإنجلترا . (١٠) وراح جروشيوس وهو يريزح فى أغلال الشقاء يوازن ما يقاسيه لود من آلام فى سبيل مبدأ كريم بالآلام كل من ارازموس وكسندر وميلا نكتون . (١١) أما لود ، فانه بدوره أشار الى جروشيوس بأجمل عبارات الثناء (١٢) .

وقد اعتبر فروين ميل جروشويس الى لود غلطة لا تفتقر . ولكن فروين الشاب وابن عام ١٩٥٨ لما يبرح « بروتستنتيا متحررا » Protestant-Liberal وأشد سذاجة من أن يرقى الى فهم التيار الضخم المنهمر ابان القرن السابع عشر ، وهو التيار الذي ربط كلا من لود وجروشويس بأوثق ارتباط ، كما أن لود رغم كل ما اتسم به من شدة يستحق أن يوصف بأحسن مما وصفه به فروين حيث قال عنه « ذلك الرجل الضيق العقل الذي لم يترك وراءه ما يدافع عنه سوى خاتمته المتعسة » . (١٣) .

ومع ذلك فان حكم فروين على جروشويس له نصيب من الصحة : « انه شخص ليس له عين يبصر بها زمانه » اذ ركزت نظرتة على مثل أعلى يتمثل في صورة منعكسة عن ماض من نسج الخيال . فما ساوره من وسواس حول العصور القديمة قد عاق بصره عن الرؤية . والعيب الوحيد الذي عاب روحه العظيمة هو انحيازه لجانب واحد . ولا يتجسد فيه الا نصف العصر الذهبي الهولندي فقط ، والنصف الذي يعوزه يبدو لنا أنه هو النصف الأشد حيوية . فكل ما له علاقة مباشرة بالحياة الريفية والبورجوازية فهو شيء غريب عنه . لذا لم يستطع جروشويس العلامة التوافق وموضعه من الحياة اليومية الهولندية ، من حيث كفايتها الناشط في سبيل الرخاء ، ومن حيث نكاتها ومزاحها ومسراتها الخشنة . ومما يعادل ذلك في بعده عنه وتنافره معه ، تيار الروح الرومانتيكية في « عصر النهضة » ، تلك الروح التي ألهمت شعرا هوفت Hooft الغرامي . فقد أعوزه هنا شيثان : موطىء قدم وطيد في أرض الحقيقة ، ودفعه للمواطف حافل بالاشماع . فهو لم يعرف سوى الناحية الشكلية ثقافة أيامه . وذلك على حين أن هوفت وهيجنز وفوندل عرفوا الجانبين جميعا .

وفي نفس الحين كان اتصال جروشويس الوحيد بالحياة المحتلنة بالصحة والعافية متمثلا في ماريافان ريجرزبرج . وماريا تمثل تلك الناحية الأخرى من العصر : أي كل ما هو مباشر وحار الدماء - أي جانب يان ستين ويتردى هوخ أن صح لي أن أضيف أسماء جديدة . فان الحياة التي عاشتها هذه المرأة الشجاعة والطبيعية البعيدة عن التكلف - كما تتكشف أمامنا فيما دار بينهما ابان السنوات الأولى من أواخر حب عقدت في ظل زوجية سعيدة ونقية لم تلبث أن غمرتها أسباب الصلابة الغليظة المجزئة التي تربت على الحظ التعس والهموم العائلية ، لتنتوى على قدر من المأساة الحقبة يعظم ما تنتوى عليه حياة زوجها العظيم ، ذلك

المنفى الذائع الصيت . ولم يفت فروين وهو الأعزب ، أن يكون بالغ القسوة معها أيضا . ذلك أنها عندما تياس روحها وتتمرر نفسها ، حتى لتكتب هذه الكلمات المريرة « لقد كنت أصبح عديمة الاحساس لاني عشت دائما في حزن واحد مقيم » ، ألا يكمن السبب الاعمق لذلك كله في أن جروشيوس ذا العقلية المفكرة فاتة أن يرد اليها ما وهبته له من حب كامل مطلق ؟ وحتى في تلك الرسالة الساحرة الاولى التي كتبها اليه في ١٦١٣ يوم سطرت اليه بانجلترا : « زانا المسيو٠ » وترك ذلك كتابا ولكنني لن أرسله اليك ، حتى تعود الى الوطن عاجلا » - فحتى في هذه البداية تجد موضوع حزنها الأبدي مدى الحياة ظاهرا يمكن تعقبه فعلا ، غير أن روحها القوية وقلبيها الكبير ساعداها على الاحتفاظ بالمرح والشجاعة أمدا طويلا جدا . وقل من القصص ما يتحدث عن مثل تلك الشجاعة والأعصاب القوية التي تتجلى بصورة أخاذة في القصة المشهورة قصة الفرار من لوفستين . فعندما أغلقت غطاء الصندوق على حبيبها قبلت من القفل حديده البارد . وما أخال أي جمود ظهر منها فيما تلا ذلك من أعوام قادرا على محو تلك اللبسة العاطفية الرقيقة .

وعلى حين كدرت الهموم سعادة ماريا ، دأب العهد يأكل شغاف قلب جروشيوس من تكران هولندا الجميله . فان ذلك الحزن المنفى الكبير ظل على الدوام مسيطرا على باله ، مهما يكن قدر ما وجد من التزاء في كتبه وفي كفاحه الحافل بالأمل . وأصبحت الشكوى من تكران الجفيل وقلة التقدير والاعتراف بالفضل النضة التي ردها طوال حياته كلها فهو يقول : « ليس في أي مكان من العالم نبات يزدهر بمثل التسهوة التي يزدهر بها شسبب ناكر للجميل . » ويقول : « تبلغ الجمهورية الهولندية الحرة من السوء ما لا يجوز معه لأي انسان أوتي مسحة من العقل أن يربط نفسه بها بأدنى علاقة ، وذلك لأنه إما أن يوقع عند ذلك الأذى بنفسه أو بوطنه » ويقول : « . وان حبي لوطني الناكر للجميل ليسد على كل المسالك الى السعادة . » (١٤) وكان الحظ مفرط القسوة مع جروشيوس عندما حال بينه وبين مجرد وجود الأهل الأكرابا حين حضرته الوفاة وحيدا على سريريه في روستوك .

وقد توفي هوجو جروشيوس وحيدا مهجورا في المحفلة التي شرعت فيها حياته ( وهو آنفذ في الثانية والستين ) في اتخاذ دورة جديدة . فانه بعد أنه أعفى من عمل لم يدخل الرضا الى قلبه ، وهو منصبه السفير السويدي لدى البلاط الفرنسي ، أخذ يبحث عن مكان يقضي فيه سني

شيخوخته • ولكنه لم يمهل حتى يشهد السلام الكنسى والسياسى الذى طالما ناط به آماله وسلواه ، ومع ذلك ، فإنه على كل حال قد مات قبل أن رفعت عن عينيه غشاوة الخداة •

فما الذى كان يجلبه اليه طول العمر لو مد فى أجله ؟ فلو أنه أمهل ثلاثة أعوام أخرى لشهد فى ١٦٤٨ عقد معاهدات الصلح الكبرى : ففى مونستر وأوستنابروك رفرقت من جديد فى معظم أرجاء أوروبا الولاية الهدوء والوفاق • كما ثبت استقلال الأراضى المنخفضة أخفم تثبيت • ولئن لم يظهر فى شخص الامبراطورية الرومانية المقدسة توحيد الكنيسة ، فقد تجلّى على كل حال اعتراف متبادل بكل من العقيدتين على أساس من المساواة • وكان المفروض أن معاهدات الصلح تعتبر أساسا للقانون الدولى المرتقب مع وضع ضمانات الدفاع المشترك عن العدالة ضد كل خرق لتلك المعاهدات ، وذلك كله فى توافق تام وآراء جروشويوس •

ولو أنه أمهل عشر سنوات أخرى لشهد فى ١٦٥٥ الدولة التى خدمها سقيرا مدة عدة سنوات ، تخوض تحت امرة ملك جديد ، هو شارل العاشر جوستافوس غمار أشد الحروب عدوانا وأشدّها جدارة بتتديد كتابه « القانون والحرب والسلام » • لقد اندلعت النار بكل من بولندة وشمال ألمانيا والدانمركة • أما وطن جروشويوس نفسه ، وقد أصبح آنذاك تحت قيادة أشخاص ارتبط بسياستهم أسوأ ارتباط وأحفله بسوء المصير اسم سجن لوفستين ، فقد ألقى بكل ثقل قوة هولندة البحرية ووضعها فى الميزان ضد السويد - وكان ذلك من أجل الدفاع عن امتيازاتها حقًا ، ولكنه كان أيضا لاسترجاع سلم عادل واعادته الى نصابه •

ولو أن جروشويوس عاش حتى بلغ الرابعة والثمانين أو الخامسة والثمانين ، لشهد قيام ذلك اللويس الآخر ابن من أسماء « بأمير السلام » يتولى الملك باسم « الملك الشمس » • وتهايا للملك الجديد لويس الرابع عشر فى ١٦٦٧ أن يتخذ من خديعة قانونية ذريعة للهجوم على الأراضى المنخفضة الأسبانية فى عهد السلام المرفرف فى أكمل صورة ، وهى ضربة قصد بها تجريب قوته فيما ضمه بعد ذلك من أقاليم باسم توحيد البلاد - وقد كتب لهذا اللويس أن يستنشق ملء رئتيه وبكامل الثقة عبر ذلك الاهداء الذى جعل من أبيه أميرا للعدالة • فان الممثل الأعلى لحقبة الباروك الذى خدمه جروشويوس لم يبلغ عنفوانه الا

فى شخص لويس الرابع عشر - بكل ما لذلك المثال من توتر هائل وما ينطوى عليه من خداع فاجر والكذب الأجوف الكامن وراءهما .

ولكن الزائد عن قانون السلام والحرب ماكان سبرى فقط لوفواه (\*) ومليكة ناشطين يعلمان ، بل كان سبرى أيضا وللمرة الثانية يان دى ويت (\*\*). ونشأت المحالفة الثلاثية: فان عصابة من تلك الدول غير المشتركة اشتراكا مباشرا فى ذلك الظلم نادت على ملك فرنسا أن « قف » . وكان رئيس مجلس الطبقات الثلاث بهولندة على يقين وثقة أنه وضع أساس محكمة دولية أوربية وطيدة الأركان ، وأنه لم يعد من الضروري بعد ذلك الا اردافها باستكمال المحالفة الثلاثية وتطويرها بادخال الامبراطور فيها فضلا عن الأمراء الامبراطوريين وأعضاء الاتحاد السويسرى . على أن محالفة ذلك الرجل المسكين اتصفت بالضعف وعدم الثبات ، فلم يقتصر الأمر على أن السياسة الفرنسية والذهب الفرنسى استطاعا فصل إنجلترا منها ثم تبعتهما فى ذلك السويد . والواقع أنه لو نظر الى عمل دى ويت على أنه تطبيق لفكرة جروشيوس لتجلى مافيه جوهرها من عدم السلامة ، وذلك لأن المحالفة الثلاثية لم تؤسس نفسها على القانون ، بل اكتفت بمحاولة وضع حل وسط للتقريب بين الأطراف على حساب الجانب المظلوم وهو اسبانيا . ولم تكن مستعدة لمساندة أية دعوة تدعو الى القانون ودعمها بقوة السلاح اذا استلزم الأمر .

ولو أن الأقدار منحت جروشيوس عمر التسعين لظل حيا حتى عام ١٦٧٢ : يوم حدثت أشد الحروب العدوانية مجلبة للعار ، وهى السنقوط المهين الذى أصاب النظام السياسى لأعداء أسرة أورانج Anti-Orangeists فى هولندة ، وفظائع اليوم العشرين من أغسطس ومقتل زعمائهم ، وفيهم الأخوان دى ويت ، اللذين لا يعد اعدام أولدن بارنفلت فى ١٦١٩ بالمقارنة الى مصرعهما الا عملا تافها ، لا بوصفه مما يمكن أن يفتخر ، بل باعتباره أقل وحشية حيوانية . على أن جروشيوس كان شيشهد أيضا قيام رجل كرس حياته منذ تلك اللحظة فصاعدا للحيولة دون غزو أوروبا على يد ملكية عسكرية ينفرد بها . فان وليم الثالث ، ذلك الملك الشديد القاسى المحدود الذى لم يتأت له قدر كبير من الثقافة والذى رزق مع ذلك

(\*) المركيز لوفواه ( ١٦٤١ - ١٦٩١ ) وزير الحربية فى عهد لويس الرابع عشر .

(الترجم)

(\*\*) يان دى ويت ( ١٦٢٥ - ١٦٧٢ ) رئيس مجلس الطبقات بهولندة . أصبح رئيسا لمجلس الطبقات وأنشأ المحالفة الثلاثية مع إنجلترا والسويد ضد لويس الرابع عشر . وقتله الفوفاه مع أخيه كورنيلوس . (الترجم)

تمسكا حديديا بأهدافه وصلابة ومداومة لا تلين لها قناة ، ليلبدو النقيض المضاد لجروشويوس من كثير من الأوجه . ومع ذلك فإن هناك تماثلا في الهدف بينهما ، فضلا عن تماثل في المصير - رغم كل الظروف . وكلاهما يعد في « العظماء المقهورين » . بيد أن النصر واتى وليم الثالث في حياة عينه - وذلك إذا جعلنا الأيماس وجود شيء اسمه النصر الحق في شئون الدول . فالذي أحرزه ذلك الملك لم يكن الا نظاما لتوازن القوى معييا بالغ العيب عديم الثبات لم يستطع الوصول اليه وصيانة بقائه الا باهراق الدماء أنهارا . ومع ذلك ، فإن هذا النظام الذي دخلت به أوروبا الى القرن الثامن عشر انطوى على معنى التقدم ، كما أنه حال عدة مرات دون نشوب الحرب العامة حتى اندلع لهيبا ثانية في عام ١٧٤٠ . فهل كان شيء من روح جروشويوس قد تجسد حقيقة ماثلة في شخص وليم الثالث ؟ لكم يسرنا أن نعتقد ذلك .

وثمة ناحية أخرى : هي ما حدث في عام ١٦٨٥ بعد العيد المثلوي لجروشويوس بعامين . - اذ حدث في فرنسا التي بالغ في تمجيدها ، والتي توقع أن تثمر فيها أول ثمار جهوده في سبيل الصلح بين أطراف المسيحية ، أن استرجعت بالفعل وحدة الكنيسة بالغاء مرسوم نانت . وكان ذلك هو الهيئة الجسدية التي استطاع التاريخ أن يضيفها على رؤياه . وهكذا أباح المثل الأعلى لنفسه أن يتحقق .

ولكن هل هذه فكرة نستطيع عندها أن نودع جروشويوس - وهي أوضح برهان على عدم كفاية وهمه النبيل ؟ إن قرنه وهو السابع عشر قد أخذ يشارف نهايته . ولكن قرنه شيء وزمانه شيء آخر . فزمانه قنبر له أن يدوم أكثر من مائة سنة . فبين حين وآخر كان توقعه الحافل بالأمل في اقتراب السلام تذكره الشكوك التي تخيم على المدة التي يعمل لسعادتها ، وهل ستعود جهوده بالخير على عصره أم على عصر لاحق . قال « ومع ذلك فإذا نحن لم نوهب الاستمتاع بمشاهدة تلك النعمة ، فإن واجبنا يقضي علينا برغم ذلك أن نفرس الشجر الذي قد يعود بالمنفعة على عصر آخر » . (١٥) والرؤيا التي ظلت تداعب خياله هي الوهم بقيام « سلم مسيحي Pax Christiana » ونحن أبناء جيل تال نفضل لو طبقنا ذلك على السلم بين الأمم .

*Serere arbores alteriforte saeculo Profuturas*

وليس في الامكان على الاطلاق قياس آثار أحد الكتب . فلقد صاغ هوجو جروشويوس قانون الأمم . فإن عقله القادر على التنظيم وهب العالم

رؤيا مجتمع الدول القائم على العدل • ومضى العالم في سبيله القاسى ،  
 بيد أنه لم ينس البتة تلك الرؤيا نسيانا تاما • وكانت هناك نسخة من  
 كتابه القانون والحرب والسلام فى خيمة جوستاف أدولف المنصوبة قرب  
 لوتزن • وظل اسم جروشيوس ينبت وينبتق المرة بعد الأخرى ، وفى  
 دوى يزداد قوة على كر الزمان • وحتى لو لم يكن ما يكرمه فيه لسان  
 الصديق والاجماع من العالم المتحضر الا مجرد الرمز ، فان حياته وكتابات  
 لم تكن لتذهب عينا •



## حواشي وتعليقات

### وظيفة التاريخ الثقافي

#### قسم (١)

- ١ - ان لفظة « الواقعي » ينبغي أن تستخدم دائما بوصفها نقيضا للفظـة « الاسمي » ، ما لم ينص صراحة على أن الكلمة تستخدم بمعنى آخر . وهذا التضاد المدرساني لا يزال ذا أهمية كبرى وذا قيمة مستديمة لتفكيرنا وعبارتنا . واني لتدهشني الكثرة التي التقى بها بكلمة « الاسمي » في الأدب الأكاديمي المعاصر .
- ٢ - وذلك نتيجة بوجه خاص لمناسط الجمعية التاريخية ونشرتها الدورية المسماة « HISTORY » .

#### قسم (٢)

- ١ - قد نستطيع الرجوع الى كتاب Logik und Systematik der Geisteswissenschaften (Hand- buch der Philosophie) تأليف اريك روتاكر ( ميونخ وبرلين ١٩٢٧ ) وانظر تيودورلت Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung ( ليبزج وبرلين ١٩٢٨ ) ، وانظر أيضا - وان كان ذا علاقة مباشرة أقل - هانز فراير في الطبعة الثانية ( ليبزج وبرلين ١٩٢٨ ) Theorie des Objektiven Geistes, وفي المدة الأخيرة حاول ولهم اوستوالد ابراز برهنة جديدة لما لناهج العلوم المضبوطة من تفوق وحيد في «Grundsatz-Liches zur Geschichte der Technik» Zeittchrift des Vereines deutscher Ingenieure ( مج ١٢١ ( ١٩٢٩ ) ص ١ - ٨ )

٢ - انظر المصدر السابق ١٣ ، وانظر كارل جوتل في :  
«Die Überwindung des 19. Jahrhunderts im Denken der  
Gegenwart», Kantstudien: Philosophische Zeit-  
schrift.

مج ٣٢ ( ١٩٢٧ ) ص ٤٧٥ - ٥١٨

٣ - روتاكر بالمصدر نفسه ص ٨٠ ع

٤ - المصدر السابق ص ٨٥ ع

٥ - انظر مثلا استخدام هنري سى لذلك المصطلح في مقالته :  
«L'idée d'évolution en histoire», Revue Philosophique,  
مج ٥٢ ( ١٩٢٦ ) ص ١٦١

٦ - انظر فلهم باور في :  
Einführung in das Studium der Geschichte

الطبعة الثانية ( تيوبنجن ١٩٢٨ ) ص ١٥٠

٧ - انظر لينتز في :  
«Accessiones historicae»  
في مجلدين ( هانوفر ١٦٩٨ ، ١٧٠٠ ) وقد اقتبس منه في :  
«Revue de synthese historique»

سلسلة جديدة - مج ٤٩ ( ١٩٢٩ ) ص ٢٦٦

٨ - غير أنه لا ينبغي موازنة هذا بموت الفرد البيولوجي ، بل بالابادة  
الكارثة التي تحدث لنوع بأكمله ، التي هي حتى في الطبيعة نفسها  
تعد ظاهرة تاريخية وليس ظاهرة بيولوجية . والعناصر التاريخية  
في البيولوجيا قد أوضحت في المصدر السابق تيودور لت ص  
ع ٣٢

٩ - عن دور العوامل السياسية وغيرها من العوامل غير الاقتصادية في  
تكوين النظم الاقتصادية العامة ، انظر أوتوهنتز في :

«Der moderne kapitalismus als historisches Individuum»  
Historische Zeitschrift

مج ١٣٩ ( ١٩٢٩ ) من ٤٥٧ - ٥٠٩ وخاصة ص ٤٦٦ ، ٤٧٦ ،

## قسم (٣)

١ - انظر ما بعده وبخاصة لت بالمصدر نفسه ص ٤ ، ١٩ ، وأدوارد شبرانجر في :

«Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls» Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch - historische Klasse

مج ١٤٦ ( ١٩٥٦ )

وقد أعيد طبعه في

Glaes Kultur : Monatshefte der Comeniusgesellschafts für Geisteskultur und Volksbildung

مج ٣٧ ( ١٩٢٩ ) ص ٦٥ - ٩٠

٢ - ان نظرية اندريه جولس حول الأشكال الأدبية البسيطة قد ووجهت طريقى ها هنا .

٣ - انظر الكسيس دي توكفيل في كتابه La Démocratie en Amérique في مجلدين ( ١٨٣٥ ) ، الكتاب الثالث ص ١١٣ ، ١١٥ مقتبساً عن كتاب (Democracy in America) في جزئين ( نيويورك ١٩٤٨ ) ج ٢ ص ٦٩ - ٧٠

٤ - انظر ارنست سير في (Le mal romantique

مقال في الامبريالية غير العقلية ( باريس ١٩٠٨ ) ، الباطنيون في الرومانسية الجديدة : التطور المعاصر في الشهية المستيقية (باريس ١٩١١) ، الأخطار المستيقية الكامنة في ايجادات الديمقراطيين المعاصرين ( باريس ١٩١٨ ) ، الأصول الرومانسيكية لـ«اخلاقيات وسياسة المذهب الرومانسى ( باريس ١٩٢٠ )

٥ - ومن دواعى سرورى أن هـ . تمبرلى في كتابه « القصص التاريخية الأجنبية » نشرة الجمعية التاريخية مج ٧٦ ( ١٩٢٩ ) ، يشاركنى كرمى لهذا النوع من التاريخ المكتوب بمبالغة ، وإن كنت أرى أنه يبالغ في قيمة القصة التاريخية الحق كوسيلة لفهم التاريخ .

٦ - روتاكر بالمرجع السابق ص ١٦٦

٧ - ارنست ترويلتش في استعراضه لازوالد شبنجلر

Der Untergang des Abendlandes : Umriss einer

Morphologie der Geschichte في مجلدين ميونيخ ١٩١٨

في Historische Zeitschrift

مج ١٢٠ ( ١٩١٩ ) ص ٢٨١ - ٢٩١ ، الاقتباس ص ٢٩٠

قسم (٤)

١ - انظر هنريخ ريكث في  
«Kulturwissenschaft und Naturwissen Chaft»

(توبنجن ١٨٩٤ ) ص ٣٩

٢ - انظر فلهم وندلباند في :  
(Geschichte und Naturwissenschaft)

( ستراسبورج ١٨٩٤ ) ص ٣١

٣ - انظر فردوخ ما ينكه ، استعراض ج . ب . جوتش في « التاريخ  
والمؤرخون في القرن التاسع عشر » (لندن ١٩١٣ ) في :  
Historische Zeitschrift

مج ١١٢ ( ١٩١٤ ) ، ص ١٥٠ - ١٥٤ ، الاقتباس ص ١٥٣

٤ - انظر لت بالمصدر نفسه ص ٩٧ ع

٥ - المصدر السابق ص ٢١ ، ٢٢

٦ - انظر كارل يوتل  
«Der sakulare Rhythmus der Geschichte»,  
Jahrbuch fur Soziologie, I, (1925, 159, 146.

٧ - روتاكر في المصدر السابق ص ٨٢

٨ - شبرانجر بالموضع السابق ص ٤٧

٩ - انظر و . ب . كرهنتسن  
De goddelijke bedrieger, «Mededelingen der Koninklijke  
Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letter-  
kunde,

( ١٩٢٨ ) السلسلة ب رقم ٣ مج ٦٦

وفرتزبلانكي في ( برلين ١٩٢٨ )

Der verborgene Gott bei Luther

١٠ - في اعتقادي أن علماء النحو وقواعد اللغة لا يزالون ينزعون إلى  
استعمال لفظة التركيب العضوى ( المورفولوجيا ) بصورة مطلقة  
بمعناها الظاهرى البحت :

١١ - انظر المعالجة الحية لهذه النقطة عند روغوس فون ليليان كرون

في :-

«Die Insassen des vierten Dante'schen Sunder Kreises»,  
Zeitschrift für vergleichende Litteraturgeschichte  
und Renaissance-Litteratur

السلسلة الجديدة ج ٣ ( ١٨٩٠ ) ص ٢٤ - ٤٥ - وانظر

فريتز كرون في

Dante (Kämpfer, Grosses Menschentum, aller, Kei ten

( برلين ١٩٢٣ ) ، وانظر بول بيور في

Petrarcas Buch ohne Namen und die päpstliche Kurie

( حاله ١٩٢٥ ) ص ٣٥ ع .، وأسماء المراجع الموجودة به .

قسم (٥)

١ - سفر دانيال اصحاح ٧ آية ٣ - ٢٨ ، اصحاح ٢ آية ٣١ - ٤٦

٢ - انجيل متى ١ : ١٧

٣ - لخص الفونس دوبش آراؤه في كتابه

«Vom Altertum zum Mittelalter Das Kontinuitätspro-  
blem», Archiv für Kulturgeschichte

مج ١٦ ( ١٩٢٦ ) ص ١٥٩ - ١٨٢

٤ - انظر هنري بيرن في (Mohamed & Charlemagne) ( نيويورك

( ١٩٥٧ )

٥ - انظر فرديناند لوت في

La Fin du monde antique, le début du Moyen-Age.

( باريس ١٩٢٧ )

٦ - انظر كارل هيوس في

Altertum, Mittelalter, Neuzeitin der Kirchengeschichte :

Ein Beitrag zum Problem der historischen Periodi-  
sierung

( توبنجن ١٩٢١ )

٧ - انظر ارنست ترويلتش في :-

Der Historismus und seine Probleme : Gesammelte  
Schriften

٣ ( توبنجن ١٩٢٢ )

- ٨ - انظر جيورج فون بيلوف في :  
**Über historische Periodisierungen. Mit einer Beigabe :  
 Wesen und Ausbreitung der Romantik**  
 ( برلين ١٩٢٥ )
- ٩ - انظر استعراض وتقد المصدر نفسه تأليف بول جواكيمسن ،  
**Historische Zeitschrift**  
 مج ١٣٤ ( ١٩٢٦ ) ص ٣٦٩ - ٣٧٣ وخاصة ٣٧٢
- ١٠ - انظر هانز شيبانجنبرج في  
**Die Perioden der Weltgeschichte», Historische Zeit-  
 schrift**  
 مج ١٢٧ ( ١٩٢٣ ) ص ١ - ٤٩
- ١١ - مج ٤١ ( ١٩٢٦ ) والأعداد التالية من  
**Revue de synthese historique**
- ١٢ - انظر أيضا كتابه  
**Moyen-Age et temps modernes : Une nouvelle défense  
 des divisions traditionnelles de l'histoire», Revue de  
 synthese historique.**  
 وسببها هوفون بيلوف في الموضع السابق ص ٦٩ - ٨٢ (١٩٢٧)  
 مج ٤٢
- ١٣ - انظر هنري سي في  
**«La division de l'histoire en périodes : A propos d'un  
 ouvrage recent», Revue de synthese historique**  
 مج ٤١ ( ١٩٢٦ ) ص ٦١ - ٦٧ وخاصة ص ٦٥ ، ٦٦
- ١٤ - انظر بحث شيرانجر البالغ الأهمية بالمصدر السابق ف ٣٥
- ١٥ - انظر اوتوكار لورنس في  
**Die Geschichtswissenschaft in ihren Hauptrichtungen  
 und Aufgaben,**  
 في مجلدين ( برلين ١٨٨٦ ) الجزء الأول ص ٢٧٩  
 ج ٢ ١٨٩١ . وعن وجهات نظر مشابهة انظر ارنست برنهايم في  
**Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichts-  
 philosophie,**  
 الطبعة الخامسة ( ليبزج ١٩٠٨ ) ص ٨١ ع ٢ وانظر باور في  
 الموضع السابق ح ٣

- ١٦ - انظر والتروفجل في  
 Über den Rhythmus im geschichtlichen Leben des  
 abendlandischen Europa, Historische Zeitschrift  
 مج ١٢٩ ( ١٩٢٤ ) ص ١ - ٦٨ ، وانظر كارل يوثل بنفس المرجع
- ١٧ - انظر قلهم بيندر في  
 Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte  
 Europas,  
 الطبعة الثانية المزيمة ( برلين ١٩٢٨ )  
 وانظر أيضا ألفريد لورنس في  
 Abendlandische Musikgeschichteim : Rhythmus der  
 Generationen  
 ( برلين ١٩٢٨ )
- ١٨ - انظر بيندر المصدر نفسه ص ٢٠ ع ، حيث يضح هذه الصعوبات  
 في حسابه ولكنه يفسرها تفسير المستهين . والاعتراضات الجوهرية  
 على نظرية الأجيال المائلة لنظريتي قد طورها لوسيان فيفر في  
 Bulletin du centre international de synthèse  
 رقم ٧ ( يولية ١٩٢٩ )

### المثل التاريخية العليا في الحياة

١ - انظر فيليب دى كومين في *Mémoires* ، نشره ب . دى ماندروه ، مجلدان ( باريس ١٩٠١ - ١٩٠٣ ج ١ ص ٣٩٠ ) . انظر *The History of Cominos* . ترجمة . توماس دانيت لندن ١٨٩٧ ص ( ٣٢٥ ) . كان شديد النهم الى المجد ، وهو السبب الاكبر الذى من اجله حرك ذلك العدد الجم من الحروب . وذلك أنه رغب فى أن يخلد أولئك الأمراء الاقدمين ، الذين لا تبرح شهرتهم قائمة حتى هذه اللحظة . انظر فيليب ويلانت *Recueil des antiquités de Flandre* . نشره ج ج . دى سميت ( بروكسل ١٨٦٥ ) ف ج . ص ٥٦

» لقد اصبح غليظا وشديدا من كثير من الأوجه ، ولم يعد يبهجه شيء سوى كتب التاريخ الرومانتيكى وسير يوليوس قيصر وبومبي وهانيبال والاسكندر الاكبر وأعمالهم العظيمة ، وكثير غيرهم من عظماء الرجال وعليتهم ، الذين رغب فى اتباع سيرتهم ومحاكاتهم . » انظر أوليفيه دى لامارش في *Mémoires* الناشران هنرى بون و ج . دار بومونت ، أربعة مجلدات ( باريس ١٨٨٣ - ١٨٨٨ ) ج ٢ ص ٣٣٤

٢ - ان القوانين الزراعية لسنسى ١٩٠٦ ، ١٩١٠ قد تحطمت الى حد كبير بانتهاء هذا النظام

٣ - انظر دى لامارش فى المصدر السابق ف ١ ، ص ١٤٥

٤ - ان العصر الذهبى السميد يقوم فيما يرى أدوار ماير وحده على أساطير شعبية ( فولكلورية ) ، كما أن العصر الفضى والمصور التالية من اكتشافات هسيود فى

Genethliao Kon Carl Robert Zum & Marz

( ١٩١٠ ) ( برلين ١٩١٠ ) ص ١٧٤ . على أن هذه النظرية لا يكذبها



تماما أن الهنود لديهم هم الآخرون نظام يتركب من أربع فترات ،  
اذ الواقع أن المجموعة الهندية تحمل الطابع التأمل أكثر من الطابع  
الأسطوري ( الميثولوجي )

انظر رودلف روث في : —

Der Mythos von den fünf Menschen gesch Lechtern bei  
Hesiod und die indische Lehre von den vier Weltal-  
tern

( توبنجن ١٨٦٠ )

٥ — انظر تاكيتوس في Annales ح ٣ ص ٢٦ ، بوسيدونوس في  
'Seneca (Epistolae)'

ص ٩٠ ، انظر ديونيسيوس هاليكارناسوس في (Archaeologia)  
ج ١ — ص ٣٦ ، انظر اجراف في

Ad aureae aetatis fabulam symbola

مج ٨ ( ليبزج ١٨٨٥ ) ص ٤٣ ع  
Leipziger Studien zur classischen Philologie

٦ — انظر هـ . اولدنبرج في Die Religion des Veda

اشتوتجارت ١٨٩٤ ) ، ص ٥٣٢ ع ، انظر ١٠ ورد في

Psyche : Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der  
Griechen

( Freiburg im Bodesgaa و ١٨٩٤ ) ص ٩٨ ع .

انظر ١٠ مابر في المرجع السابق ص ١٧٣ . وحدث فيما بعد أن  
شخصية ياما عدلت أيضا فأصبحت شخصية رب العالم السفلى .

٧ — انظر اثارفا فيدا ، ١٨ ، ٣ : ١٣

٨ — الموعظة الأولى في وليمة القديس بطرس والقديس بولس والقديس

برنار في كليرفو Opera الناشران رنيه ماسويه وتكسييه (باريس

١٧١٩ ) ح ١ ص ٩٩٥ ، انظر الرسالة ٢٣٨ ، المرجع نفسه ح ١ ،

٢٣٥ ( صموئيل ح . اياليس في حياة وأعمال القديس برنار

رئيس دير كليرفو . ثلاثة مجلدات ( لندن ١٨٨٩ ) ح ٢ ص

٧٠٢ ) ، الى البابا يوجيني : « من ذا الذي يمنحني أن أرى قبل أن

أموت ، كنيسة الله كما كانت في أيامها الخوالي يوم كان الرسل

يرمون شبابهم التماسا لصيد لا من الفضلة والذهب ، بل من

النفوس ؟ » ( انظر ١ ، ٧٣٤ ، ٢ ، ٧٨٥ ، ٨٢٨ )

٩ - انظر « الفردوس Paradiso » ١١ ، ٦٤ ع : « ألفا ومئة من السنين وأكثر ، ظلت وقد سرق منها زوجها الأول ، غير شهيرة ، ولا متلقية لغزل - حتى عاد - احتملت سخرية الناس جميعا . »  
( الكوميديا الالهية ترجمة لورنس بنيون ، فى مكتبة The Portable Dante الناشر باولو ميلانو (نيويورك ١٩٤٧ ، ٤٢٣ )

١٠ - يلخص توماس الاكوينى جميع ثمار الفقر الانجيل فى Expositio Isaiam prophetam أنتورب (١٦٢١) ، ١٣ ، ٤٠ : « ويستتبع الفقر أشياء كثيرة : أولها ، اغتفار الخطايا . . . وثانيها صيانة الفضائل . . . وثالثها سكون القلب . . . ورابعها تنفيذ الرغبة . . . وخامسها الاسهام فى الخلاوة الربانية . . . وسادسها ، السمو وسابعها وراثة السموات » .

١١ - « ما أسعده فى مرتبته الحفيضة/ وما أغناه فى فقره المتواضع - ذلك الذى / يعيش عيشا ريفيا هادئا . . . هوراس فى 2 Epode ( ترجمة جون دريدن Cdes & Satyrs of Horace (لندن ١٧٣٠ ، ص انظر بروبريتوس ، ج ٣ ص ٢٥ - ٤٦ ، وانظر كالبوريوس (Bucolica) ج ١ ص ٤٤

١٢ - انظر ارنست دملر Poetae Latini aevi carolini Monumenta Germaniae Historica, Poetae Series ( برلين ١٨٨١ ) ٣٨٤ ، ٣٦٠ ، ٢٦٩ ، ١

١٣ - Recollection des merveilles advenues en notre temps جورج شاستلان Euvres نشرت ج. ب. ه. س. كرفن دى لتهوف ثمانية مجلدات ( بروكسل ١٨٦٣ - ١٨٦٦ ) ج ٧ ص ٢٠٠

١٤ - أن الروابط بالممارسات الدينية لاتفتقر اليها أيضا الأساطير الرعوية والعصر الذهبى

١٥ - «Le Livre des faits du bon chevalier messier Jacques de Lalaing»

مقتبسا فى شاستلان بالمصدر السابق مج ٨ ص ٢٥٤ . أما عن تأليف الكتاب فانظر جورج دوتريون فى La Litterature française à la cour des ducs de Bourgogne ( باريس ١٩٠٩ ) ، ٩٩ ، ٤٨٣

- ١٦ - لا يبدو عندي أن من المرغوب فيه اتباع وشسلر في  
*Das Kulturproblem des Minnesangs : Studien zur Vor-  
 geschichte der Renaissance*  
 ( هال ١٩٠٩ ) ، في اعتبار المثل الأعلى للحياة في البلاط شيئا  
 منفصلا عن المثل الأعلى القروسي ، وفي رأيي أن الأول منهما كان  
 محرد ضرب من التخصص والتهديب للثانية .
- ١٧ - فيما يتعلق بتلك العادة انظر مثلا كتاب انجراند مونسترليه في  
*La Chronique ... 1400-1444*  
 نشره ل دويه دارك ، ٦ مجلدات .  
 ( باريس ١٨٥٧ - ١٨٦٢ ) ، مج ٤ ص ٦٥ ، انظر توماس بازن  
*Derebus gestis Caroli VII et Ludovici XI historiarum*  
*Libri XII* نشره ج . كيشراه  
 ٤ مجلدات ( باريس ١٨٥٥ - ١٨٥٩ ) ج ٣ ص ٥٧
- ١٨ - جان فرواسار في *Chroniques* نشره سميون لوك وج . راينوه ،  
 ١١ مجلد ( باريس ١٨٦٩ - ١٨٩٩ ) ج ٤ ص ٦٩ ، المصدر نفسه  
 نشره ج . ب . ه . س . كرفين دي لتهوف ، ٢٩ مجلد ( بروكسل  
 ١٨٦٧ - ١٨٧٧ ) ، ج ٥ ص ٢٩١ ، ٥١٤
- ١٩ - انظر *Chronique de Berne* . مولينييه في  
*Les sources de l'histoire de France, des origines aux  
 guerres d'Italie*  
 ٦ مجلدات ( باريس ١٩٠١ - ١٩٠٦ ) رقم ٣١٠٣ ، في فرواساد  
*Chroniques* ( طبعة كرفن ) ج ٢ ص ٥٣١ : « وبعد انتحال معاذير  
 عديدة أقسم ليخدمين أي فرد يحصل منه على أكبر قسطنط من  
 المنفعة ، قائلا انه سيكون كالديك في دوائر الريح يدور مع كل  
 ريح ، وانه سيظل مع من يحصل منه على اعظم جمل أو هبة .  
 فلما أن سمع الانجليز الواقفون هناك هذه الكلمات أخذوا  
 يضحكون » . قارن نفس الكلمات وقد وضعها على لسان بومونت  
 نفسه شاعر  
*Le voeu du heron, Société des Bibliophiles de Mons*  
 رقم ٨ ( مونز ، ١٨٣٩ ) ص ١٧ ص ( ٣٥٤ - ٧١ ) . لا أهمية لما قد يكون  
 للقصة ( المحدثه ) من أساس تاريخي . وفي حكاية « بين الدراج »  
 بمدينة ليل أقسم أحد التبلد في ١٤٥٤ « لئن لم يحصل على عطف  
 حبيبته قبل خروجه في الحملة الصليبية ، ليتزوجن أول سيدة

- أو آنسة تملك عشرين ألف قطعة من الذهب ( يلتقى بها ) عند عودته من الشرق الأوسط ٠٠٠ « دوترييوت بالمرجع السابق ص ١١١ . وان شئت صورة كاريكاتورية ساخرة لمنازلات البرجاس فانظر جان مولينيه في Chronique نشرة ج ١٠٠ بوشون ، ٥ مجلدات ( باريس ١٨٢٧ - ١٨٢٨ ) ج ٣ ، ص ١٦ .
- ٢٠ - فليباله شروتر في Ovid und die Troubadours ( هال ١٩٠٨ )  
وانظر كارك هایل في Die Theorie der Minne in den altesten Minneromanen Frankreichs ( ماربرج ١٩١١ )  
وانظر ادموند فارال في Recherches sur les sources Latines des contes et romans courtois du Moyen-Age.  
( باريس ١٩١٣ )
- ٢١ - عن أهمية العناصر المسيحية في النهضة انظر كونراد برداخ في Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation» ،  
في كتاب Reformations, Renaissance, Humanismus : Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst. ( برلين ١٩١٨ ) ص ١٣ - ٩٦ وخاصة ٢٦ ع ٢٠ ،  
وانظر ارنست فالسر في Christentum und Antike in der Auffassung der italienischen Frührenaissance» , Archiv für Kulturgeschichte.
- مج ١١ ( ١٩١٣ ) ص ٢٧٣ - ٢٨٨
- ٢٢ - الواقع أنه حتى فرومباد نفسه كانت نظريته الى الالتزامات الفروسية نظرة تمت الى النهضة بأقوى سبب :  
انظر Chroniques ، نشرة لوك وراينوه ، ١ ، ٣ ، ٤ ج ٤ ، ص ١١٢ . ويقول شاستلان : « ان الشرف ليدعو كل طبيعة نبيلة : فحبة كل شيء نبيل هي من جوهره » و  
«Le dit de vérité»  
في كتاب شاستلان نفسه ج ٤ ص ٢٢١ .
- ٢٣ - انظر ديتريتش شافر في ١ ، ٧ ، ٠ ( برلين ١٩٠٧ )  
Weltgeschichte der Neuzeit
- ٢٤ - عن ملحوظة في Historische Zeitschrift مج ١٠٥ ( ١٩١٠ ) ،  
٤٥٦ ، عن مقال بقلم ادوارد هايك في Die Nachdauer  
Bismarcks» Konservative Monatsschrift (ابريل ١٩١٠) .

هذا والحاجة إلى إيجاد علاقة بين الثقافة الجديدة التي يحس الألمانى أنه يساعد في بنائها وبين العصر البطولى الجرمانى لا يقتصر على فنون النصب التذكارية والصارة ولا على الشعر القومى . وفى الامكان ايضا ذلك ببضعة أمثلة . وكتاب لـ شمت الموسوم *Geschichte der deutschen Stamme bis zum Ausgange der Völkerwanderung* وهو كتاب بالغ الواقعية ضليح فى تبحره يتألف من ستة أجزاء ( برلين ١٩١٠ - ١٩١٨ ) ، يدهش القارئ غير الألمانى للحدى الشديد الذى يطلق فيه المؤلف الصنان لشعوره القومى المصرى فى بيان عن أعمال أرمينيوس ( ٢ ، الجزء الثانى ، ١٠٥ ع ) حيث قال « كان أرمينيوس واحدا من أعظم أبطال شعبنا » الذين ينبغى أن تحس ألمانيا نحوهم بالشكر الأبدى الدائم ، فهو « أول ممثل يجسد بالتحديد لفكرة القومية » وهو « شخص أوتى عقيرة فطرية عظيمة » وهو « الشخصية الماجدة الألمانية لحاكم قبيلة الشيروسكى ( الألمانية النازلة بحوض الويزر ) » . وتسقط المفاهيم المصرية على العلاقة بين الرومان والشيروسكى : « والواقع أن الفوز فى الكفاح لم يتم فى معركة صريحة ، بل تم بهجوم مأكرو مفاجئ » . بيد أن الجرماني سدوا الدين للرومان الذين سبقوهم فى قلب الأهواء وفى خرق قانون الأمم - من نفس عملتهم هم أنفسهم » ( ص ١١٦ )

وان كارل لامبرخت فى *Der Kaiser : Versuch einer Charakteristik* برلين ١٩١٢ ، ليؤكد أوجه التوازي الخارجية بين الثقافة العالمية لشعب من الشعوب وال *Urzeit* ، « عصر ما قبل التاريخ » لنفس الشعب مثال ذلك ، الروح الديمقراطية التى تسود القرن العشرين وديمقراطية عصر البطولة الجرماني (المصدر نفسه ٧٠ ) . وهو يحس أن غليوم الثانى ينطوى على بقايا ميل قبل تاريخى « وهى بقايا تنم عن نفسها فى نظرية الامبراطور عن « نحلة الأجداد » ، ونظريته عن الله ورأيه فى ولاء رعاياه (المصدر نفسه ٦ ، ٤٠ ، ٤٣ ، ٤٧ ) .

هذا والاتجاهات قبل التاريخية مرتبطة أوثق ارتباطا باعتقاد جازم فى « الاستعداد والموهبة الخاصة التى يملكها الشعب الألمانى فى التاريخ العالمى ( المصدر نفسه ٩٩ ) ، وهو الاعتقاد الذى أعلنه فى الآونة الأخيرة الأستاذ يوكن بوضوح مدهش . وربما أمكن

أن تنحط هذه الفكرة عن سيطرة ذهنية خالصة للعالم تفرضها الثقافة الألمانية . ( كما يعبر عنها الإمبراطور انظر المرجع السابق ص ٩٩ ) منحدره الى امبريالية سافرة : « ألمانيا وشطر ضخ من العالم للألمان ، الذين .. يمضون قدما من القومية ذات الحدود الجغرافية الى اعتقاد قومي في حياة شعبنا وشخصيته ..... » انظر ف . سيبرت في

Der deutsche Gedanke in der Welt : Deutsch akademische Schriften, herausgegeben von der H. von

Treitschke stiftung, ( ١٩١٢ ) ج ٣

وقد تطورت هذه الفكرة بشكل عجيب في كتابات آرثر

بونس في :

Deutscher Glaube : Traumereien an der Einsamkeit

( هايل برون ١٨٩٧ )

Zur germanisierung des Christentums,

مقالات منقحة تاريخها من ١٨٩٥ الى ١٩٠١ ( جينا ١٩١١ )

حتى شكلت المجلد الأول من كتاب

Kur religiosen Krisis Vom neuen Mythos, Eine Prognose :

المجلد الرابع من نفس العمل ( جينا ١٩١١ ) . وقد حاول بونس

منذ البداية وقد اتخذ موقفا قوميا متطرفا غلب على مشاعره

وجعله نقطة ارتحاله ، العمل على إعادة عبادة فودن باعتباره ضربا من

التابع الاقطاعي للمسيح (Deutscher Glaube, passim)

« ولا شك أن التطور الديني للمستقبل هو العودة الواعية

للبدائيات الوسيطية الى صبغ المسيحية بالصباغ الجرمانى ... » -

لقد اظهرت الازمة الألمانية لياقتها المفروطة للاضطلاع بميراث

اسرائيل ونقله اليها .. « ولا يكاد يكون هناك آية بادرة تتم عن

ابتداء القوم في فهم ما للمسيحية من معنى أعمق » بين الشعوب

اللاتينية والسلافية .

( وهي مقالة يرجع تاريخها الاصل الى ١٨٩٥ )

( Zur Germanisierung 12, 14, 15

على أن آراءه ما لبثت رويدا رويدا أن أصبحت أكثر

تهديبا وأقل ضيقا في حدودها . وإذا هو الآن يسخر من عبدة

فودن النصريين . وليس في مستطاع الأساطير البطولية (الساجا)

الايسلندية والعصر البطولى الجرمانى الا أن تنتج حالة مزاجية

تؤخذ مأخذ الخلفية للصورة ، ويحس الانسان أن ذلك العالم

«كان أصيلاً وشديداً في جرمانيته» ، بل إن الإنسان ليكاد يأسف لأن مثل تلك البذرة المبشرة لهذه الديانات الجرمانية لم تتطور ، ولكن أيسلندة لا تستطيع منحنا ديانة (Zur Germanisierung ١٠٥ - ١١١ - وهو مقال تاريخه (١٩٠١) ) ولا تزال هناك حاجة إلى حالة مزاجية دينية تكون فيها «إرادة لاتين وتعمل بقوة النفس وسلطانها» مسيطرة «في صورة أعمق وأعلى أنواع الكبرياء والتحدى» (المصدر نفسه ٦٦) ، «والفكرة الجرمانية القديمة عن الدين تجعله مصدراً للقوة لا ملجأ للمرضى والسقياء» ، (المصدر نفسه ٤٢) «والدين لا يتكون من أحلام بل من الشجاعة والعمل» (المصدر نفسه ٣٤) ، والسؤال الحيوى الألماني هو «كيف أستطيع حكم العالم؟» (المصدر نفسه ١٦ ، ٣٤) ، وفي Vom neuen Mythos ينبغي المضمون القومى لهذه الفكرات محدوداً وأكثر تهذيباً (ص ٠ ص ٤٤٤) وفي مقدمة Zur Germanisierung يحذر القارئ من أن «يفسر باستهتار» عنوان الكتاب ، والحق أنك لتظلم هذا المفكر بتصوره في صورة مجرد الامبريالى المفكر وصاحب النظريات العنصرية .

لقد عادت الحزب على كثير من هذه الاتجاهات بالتواء فجيج ومادى . ومن العجب أن لاهوتياً مثل دايسمان يتناول الآن جدياً فكرة عبث بها بونس الراديكالى في فترته الأولى (Deutscher Glaube 85, 216)

وفى عيد الميلاد عام ١٩١٤ يمتدح هلياند السكسونى القديم ، يسوع بوصفه بطلاً عسكرياً ، بأنه «أعمق وأصدق انطباع أخذه الروح الجرمانى عن المسيح فى تاريخ حياة ذلك الشعب كله . . . «Heliands Weihnacht», Illustrierte Zeitung,

» رقم ٣٧٢٨ ( ١٠ ديسمبر ١٩١٤ ) وبطبيعة الحال ينبغي لنا ألا نبالغ فى تقدير أهمية ما يتولد عن الحرب من العظات والشعر . إذ لابد أن يتمنى العالم فيما بعد لو أنكر مقداراً هائلاً من المواد المطبوعة والمؤرخة فى ١٩١٤ . (ولكن ما مقدار ما سينكره بعد ذلك ؟ )

## الوطنية والقومية فى التاريخ الادبى

### ١ - حتى نهاية العصور الوسطى

١ - الاياذة ، ٥ ، ٢١٣

٢ - سفر المكابيين الثانى ٨ : ٢١ ، أنظر ١٤/١٨

٣ - أوغسطين ، مدينة الرب De Civitate Dei الكتاب الرابع الفصل ١٥ ( ترجمة جون هيل ، نشرة روف. تاسكر ، مجلدان ) لندن ١٩٥٧ ، ١ ، ١٢٥ ) .

٤ - أنظر هاينريخ فنكى فى  
Weltimperialismus und nationale Regungen im spateren  
Mittelalter

٥ - أنظر البرخت فرمنجهوف فى  
Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im  
Mittelalter

( هانوفر ١٩٠٥ ) ، ١ ، ١٥١

٦ - أنظر هلفدان كورت « هناك معنى معين لكلمة Patria فى اللغتين  
النورسية واللاتينية »  
النورمانية »

Archivum Latinitatis medii aevi (Bulletin Due Cange)

ج ٢ ( ١٩٢٥ - ١٩٢٦ ) ص ٩٣ - ٩٦

أنظر فرانسيسكو ارنالدى فى :

«Ancora sul significato di Patria»

المصدر السابق ج ٣ ١٩٢٦ - ١٩٢٧ ) ص ٣٠ - ٣١ ، وأنظر ش  
جونسون فى (Patria) المصدر السابق ج ٣ ، ١٩٢٦ - ١٩٢٧ )

ص ٨٧ ، وأنظر. لويس نيكولا ودولوار Notes Lexicographiques  
( Patria ) المصدر نفسه ج ٣ ، ١٩٢٦ - ١٩٢٧ ص ١٤٥ -

وأنظر هاربييه برات لاتن فى Patria المصدر نفسه ج ٧ ( ١٩٣٢ )



- ص ٤٣ - ٤٤ . وانظر  
**Les annales de Flodoard publiées d'après les sources**  
 نشره ف. لاور ( باريس ١٩٠٦ ) ، ١٧ ،  
 حيث يستخرج المحرر من الكلمة معاني أكثر مما تحتوى .
- ٧ - **Cronica fratris salimbene de Adam ordinis minorum**  
**Monumenta Germaniae historica**  
 نشره أوزوالد هولدر ايجر  
 مجموعة Scriptorum مج ٣٢ ( هانوفر وليبزج ١٩١٣ ) ص ٥٣٤
- ٨ - **Vie de Louis le Gros, suivie de l'histoire du roi Louis VI**  
 نشره أوجست مولينييه ( باريس ١٨٨٧ ) ص ٢٦ - ٣٠
- ٩ - **يوحنا الساليسبورى فى Opera Omnia** نشره ج. ١٠ . جايلز ،  
 خمسة مجلدات ( أوكسفورد ١٨٤٨ ) ، ( Epistolae ) ص ٦٣ ع  
 نقلا عن ميلور وبتلر فى **The letters of John of Salisbury**  
 ج ١ فى الرسائل الأولى ( ١١٥٣ - ١١٦١ ) ( لندن ١٩٥٥ )  
 ص ٢٠٦ - ٢٠٧
- ١٠ - **Van den derden Edewaert** ( الناشر ) يان فرانس فلمز  
**Belgisch Museum der Nederduitsche taal en letter kunde en**  
**der geschiedenis des vaderlands**  
 مج ٤ ( ١٨٤٠ ) ص ٢٩٨ - ٣٦٧ - ١٥٨٥ - ٧ .
- ١١ - **أنظر Purgatorio** ، ٣٠ ، ص ١٣٣ ع . مقتبس من الكوميديا  
 الالهية ترجمة لورنس بنيون .
- ١٢ - **أنظر لويس ل. لومس فى « القومية بمجمع كونستانس »**  
**Am. Hist. Rev.** ٤٤ ( ١٩٣٨ - ٩ ) ص ٥٠٨ - ٢٧ .
- ٢ - **من النهضة الى عصر نابليون**
- ١ - **وجهة النظر الوجودية عند « روبرت ميشيل »** **« Zur Hist. Ana »**  
**Arch. fur Sozial und Sozialpolitik** مج ٣٦ ( ١٩١٣ ) ١٤ - ٤٣  
 ص ٣٩٤ - ٤٤٩ . انظر ص ، ١٥
- ٢ - **وجهة نظر ذكرت حديثا عند C.W. Vander Pot**  
**« De Plats Vanher Kon. in ons heden. staat »** فى

مسلسلة جديدة II رقم ١٠ (١٩٣٩) ، ص ٣٢١ - ٦٦ انظر ص ٣٦٠ .. «حاسة القومية» ، انما هي شأن المفهوم «الامة» نفسه نتاج للقرن التاسع عشر .

٣ - ان الاحالة في بول اميل ليتريه « Dict. de la lang. Fr. » بأن كلمة الوطن توجد في Hist. de Charles لجان شارتييه ، تقوم على غلطة ، شأن الاقرار الذي فاهت به جان دارك واستخدمتها فيه اثناء المحاكمة ، أو أنها توجد في تقرير جلسة اجتماع مجلس الطبقات العام بمدينة تور في ١٤٨٤ . وانظر فرانسوا الفونس اولارد في «الوطن والوطنية قبل ١٧٨٩» La Révol. Franç. - ٦٨ (١٩١٥) ص ١٩٣ ع ع . فاما في الانجليزية فلم تستخدم الكلمة اللاتينية ولا ترجمتها الالمانية . ونظرة الى قاموس اكسفورد كافية للدلالة على أن Fatherland لا تكاد تكون كلمة دارجة .

٤ - انظر ماكتبته في Erasmus uber V. Land und Nat. بمجلة Gedenk Zum 400. Todestage etc. (بال ١٩٣٦) ٣٤ - Verz Werken مج ٦ ص ٢٥٢ - ٢٦٧ .

٥ - حرفيا P.S. Allenetal ، نشره Opus. epist. Alba sum Amussis ، اثنى عشر مجلدا (اكسفورد ولندن ١٩٠٦ - ٥٨) مج ٧ رقم ١٨٤ . انظر Adagia في ارازموس Op. Omnia عشر مجلدات (اليدن ١٧٠٣ - ٦) مج ٢ ص ٢١٥ (رقم ٤٨٨) .  
٦ - توماس مور Utopia الناشران فكتور ميثيل ويوبالد ريجلر (برلين ١٨٩٥) ص ٣٠ .

٧ - انظر مقالى المذكور فى الحاشية ٤ أعلاه .

٨ - لم يستخدم العنوان Archidux فى أية لحظة معينة ، ولكنه دخل فى الاستعمال تدريجيا عند نهاية العصور الوسطى . كما أنه ظهر أيضا فى زمن اسبق وتسمى به امراء آخرون بين حين وآخر ، وبخاصة ادوات لوثرنجيا - برابانة .

٩ - انظر أولارد فى المرجع السابق ص ٢٠٧ .

١٠ - انظر مقالى المذكور فى الحاشية ٤ السابقة ص ٤٨ .

١١ - انظر Journal des débats عدد ٢٢١ فصل ٢١ ص ٤١٦ .

## ٣ - القرن التاسع عشر

- ١ - أنظر فرنر كايجي في مقاله في *Neue Schweizer Rundschau* المسلسلة الجديدة مج ٦ (١٩٣٧ - ٨) ص ٢٥٧ - ٧١ ، ٢٤٥ - ٦١ ، ٤٣١ .
- ٢ - أنظر *Dict. Philos.* مادة *Patrie* قسم ٣ .
- ٣ - أنظر ياكوب جريم *Kleiner Schrif* نشرة جوستاف هنريخس أربع مجلدات ( برلين ١٨٨١ - ٧ ) ف ص ١ - ٢٥ .
- ٤ - المصدر نفسه مج ٦ ص ١٠١ - ١٨ .
- ٥ - خطاب تاريخه ١٥ نوفمبر ١٨٣٠ في *Brief der Brüder Grimm* . نشرة البرخت ليتزمان ، مجلدان (ينا ١٩٢٧) .
- ٦ - «لازال أحس بتعلق حار بجميع الصفات الاصيلة لوطني» *Über m. Entassung* Helmat Kleinere Schriften ف١ ص ٢٧
- ٧ - في المصدر المقتبس منه . روبرت ميشيل *Der Patriotismus* (ميونخ ١٩٢٩) و *Proq. sulpatriot* (فلورنسا ١٩٣٢) و «الجنسية والتاريخ» أوراق بقلم ه . كوخت ول ايزنمان وم . هاندلزمان وه . أوتكن وه اشتايناكر وت . والك في المؤتمر التاريخي الدولي المنعقد بأوسبلوني ١٩٢٨ نشرت في *Bull. of the Inter.Comm. of Hist. Science* مج ٣ ( باريس ) ١٩٢٩ .

## يوحنا السالسيوري - عقلية قبل القوطية

- ١ - أنظر *Meded. der Konin. Akad. V. Weten.* مدد ٧٤ مجموعة *Verz. Werken* « رقم (١٩٣٢) ص ٨٩ - ١٩٨ »  
٧ مج ٤ ص ٣ - ٨٤
- «ودراسة حياة ايبيلارد التي كتبت فيما بعد تظهر في هذا الكتاب»
- ٢ - مجلدان ( اكسفورد ١٩٠٩ ) .
- ٣ - ( اكسفورد ١٩٢٩ ) ترجمة دانيال د . ماك جاري تحت عنوان *Metalogicon of John of Salls* ( بركلي ١٩٥٥ ) .

- ٤ - كلمنت س . ج . وب John of Salis ( لندن ١٩٣٢ )
- ٥ - كارل شارشميت Goh Saresber ( ليبزج ١٨٦٢ ) ، - ٩ ،  
أصاب في استنتاجه ذلك من الايات ١٣٧ - ٤٢ من قصيدة  
Entheticus Salis. Opera Omnia . جايلز ، خمسة مجلدات  
( اكسفورد ١٨٤٨ ) مج ٥ ص ٢٤٣ .
- ٦ - وينيفي تميزها عن قصيدة الـ «  
Entheticus»  
Policraticus التي تقوم بعمل مقدمة شعرية لكتاب  
ولم يتحقق أحد تماما مما قصده المؤلف من العنوان .
- ٧ - نشرها فلهم أرنلت بوصفها استمرارا مجهول المؤلف لكتاب  
Monumenta German. Hist. لسجبرت من جمبلوكس ، سلسلة  
Scrip. رقم ٢٠ ( هانوفر ١٨٦٨ ) ص ٥١٥ - ٥٤٥ . وأصدر  
Joannis Satisla. Hist. pon. رجنادلين بول طبعة جديدة  
( اكسفورد ١٩٢٧ ) . وأصدرت مارجوري شبنال ترجمة يقابلها  
النص اللاتيني في « سلسلة النصوص الوسيطية » : مذكرات  
يوحنا السالسيوري عن البلاط البابوي ( لندن ١٩٥٦ ) .
- ٨ - عن الخطابات ، نحن لا نزال مضطرين الى الرجوع الى النص  
الردىء في المجلدين الاولين لطبعة جايلز من أوبرا امنيا Op. Omnia  
حدد رجينال لين بول تاريخ الخطابات الاولى ، تحديدا دقيقا  
في « مراسلات يوحنا السالسيوري » المبكرة في Proc. Br.  
Academy مج ١١ ( ١٩٢٤ - ٥ ) ، واعيد النشر في  
Stud. Cron. & Hist. لبول ( اكسفورد ١٩٢٤ ) .
- ٩ - الرسالة ٩٧ ( ١١٥٧ ) ( جايلز ؛ ١٢٤ ) « نقلا من ترجمة مللر  
وياتلر ، ١ ، ٥٢ » .
- ١٠ - الرسالة ٢٧٤ ( ١١٦٨ ) ( جايلز ؛ ٢ ، ١٨٢ ) .
- ١١ - الرسالة ١٩٠ ( ١١٦٦ ) ( جايلز ؛ ١ ، ٣٣٤ ) ، انظر الرسالة ١٩٣  
( ١١٦٦ ) جايلز ١٨٤٢ .
- ١٢ - الرسالة ٢٧٧ ( ١١٦٨ ) ( جايلز ؛ ٢ ، ١٨٦ ) .
- ١٣ - الرسالة ١٩٤ ( ١١٦٦ ) ( جايلز ؛ ٢ ، ١٨٠ ) .

- ١٤ - الرسالة ١٥٥ ( ١١٦٦ ) ( جايلز ١ : ٢٤٦ ، ٢٤٦ ) ، انظر الرسالة ١٥٦ ( ١١٦٦ ) ( جايلز ١ : ٢٤٨ ) « أن جالتي ليست مقبولة ومطابقة عندي فقط بل هي سارة ولطيفة » .
- ١٥ - الرسالة ١٦٩ ( ١١٦٦ ) ( جايلز ١ : ٢٦٨ ) .
- ١٦ - « *Metalogicon* » المقدمة والكتاب الرابع . ف ٤٢ ( طبعة وب ٣ : ٢١٨ ) .
- ١٧ - الرسالة ١٧٥ ( ١١٦٦ ) و ٢٩٦ ( ١١٧٠ ) ( جايلز ١ : ٢٨٢ و ٢ : ٢٣٥ ) .
- ١٨ - الرسالة ٣٢٣ ( ١١٧٦ ) ( جايلز ٢ : ٢٩١ ) ، رسالة تهنته من الملك لويس السابع عند تعيينه .
- ١٩ - الرسائل ٣٢٥ - ٧ ( ١١٧٦ ) ( جايلز ٢ : ٢٩٣ ع ) .
- ٢٠ - قدمتها نقابة الدباغين في سارتر .
- ٢١ - « الأعمال الكاملة لسوجر ده سان دنيس » نشرها ١ . ليكوى ده لامارش (باريس ١٨٦٧) ص ٢٨٠ - ٩٠ .
- ٢٢ - *Bibl. Cluniacensis* نشرها مارتن ماريه وإندريه كرمستانوس (بروكسل ١٩١٥) ص ٥٨٩ .
- ٢٣ - بدير ده بواتو في قصيدة المديح في المصدر نفسه ص ٥١٠ .
- ٢٤ - الرسالة ٢٣٤ ( ١١٦٨ ) ( جايلز ٢ : ١٠٠ ) ، ولعلها مرسلة الى بالدوين ، نائب رئيس كهنة اكسستر ثم كبير أساقفة كنتربري فيما بعد . انظر شارشميت بالمصدر المذكور ص ٢٦٧ وانظر وب « يوحنا السالسيوري » ، ١٥٣ . ليس المعنى المقصود من حزام الفارس واضحا .
- ٢٥ - الرسالة ١٤٥ ( ١١٦٦ ) ( جايلز ١ : ٢٢٧ ) . من القديس دراسيوس انظر *Acta sanctorum martyrum* (انتورب ١١٦٨) ١ : ٤٠٤ . لبولانديس .
- ٢٦ - *Polieraticus* الكتاب ٦ فصول ١ - ١٩ .
- ٢٧ - الرسالة ٢٧٥ ( ١١٦٨ ) ( جايلز ٢ : ١٨٣ ) ، المصدر نفسه ١ : ٢٥٣ ،

٢ : ٥٩ وبخاصة الرسالة ٣٠٠ (١١٧٠) المصدر نفسه ٢ : ٢٤٦ .

٢٨ - Patrologia ليجن ، مج ١٧٦ العمود (النهر) ١٠١١ .

٢٩ - Oeuvres ٢٨٣ و ٣١٦ و ٣١٧ .

٣٠ - ابيلاود «Opera» نشر فكتور كوزان ، مجلدان (باريس ١٨٤٩ - ٥٩) ، ١ : ٧١٦ .

٣١ - الرسالة ٨٥ (حوالي ١١٥٧) (جايلز ١ : ١١٨) (نقلا عن ترجمة ملاروياتلر ١ : ٥٧) ، انظر الرسالة ٢٨٣ (جايلز ٢ : ١٩٣) . كان بطرس ده سل يحب أن يمزج حول البيرة وألحمر في رسائله الى يوحنا (انظر ميجن في Patrologia مج ٢٠٢ انهار ١٥٧٣ و ٥٧٤ د. (الرسائل ١٢٣ و ١٢٥) ، ويكثر من الاشارة الى نكات يوحنا البريئة : «ان نكاتك مجردة من الاسنان ، ومزاحاتك ليس فيها اسفاف» . الرسالة ٦٩ (النهر ٥١٥) ، انظر الرسالة ٧٣ (النهر ٥١٩ و) ١ : ٤٤ (نهر ٥٧٣ ب) .

٣٢ - الرسالة ١٢٨ (جايلز ١ : ١٩٥ - ٦) .

٣٣ - عندما يشير يوحنا الى نهاية العالم فانه يفعل ذلك بهدوء وبغير تأكيد حافل بالتهديد : الرسالة ١٤٤ (جايلز ١ : ٢٢٠) . مثل هذه الحالة المزاجية لاتنفي مطلقا وجود الشكواى حول مايفهم عصره من حرمان وتعامية ، انظر Policraticus الكتاب السادس ، ف ١٦ والكتاب الثامن ، ف ١٦ ، وانظر Metalogicon الكتاب الرابع ف ٤٢ .

٣٤ - قصيدة Entheticus آيينات ٤٦١ - ٨ (جايلز ٥ : ٢٥٣) .

٣٥ - Policraticus كتاب ٣ ، ف ١١ (نقلا عن ترجمة بايك ص ٢٠٢) .

٣٦ - رجينالدلين بول ، في مادة John Called of Salis ، قاموس التراجم القومية ج ٢٩ ، (لندن ١٨٩٢) ص ٤٣٩ - ٤٦ ، انظر ص ٤٤٥ .

٣٧ - انظر Metalogicon - المقدمة (طبعة وب الرابعة) (مقتبس من ترجمة ماك جري ، ص ٢١٦) . ويبدو أن لفظة forte أى «ربما» تتردد كثيرا في عمله . وعن فلسفة يوحنا انظر أيضا

- وب S. of Sol. ٥١ ع. ٧٥ ، ٥٠ ع. ٨٥ ، ٥٠ ع. ٢٨
- ٢٨ - Metalogicon ك ٢٠ ف ١٠ (طبعة وب ٨٢) .
- ٣٩ - Polieraticus (طبعة وب) ١ : ٢٣٤ .
- ٤٠ - ٢ Cor. ١٧ : ٣ ، انظر ليوحنا «Vita San. Thom. Cantuar. Arch. et Martyn. (جايلز ٥ : ٣٦٦) .
- ٤١ - حسب المزامير ٥١ : ٥ ، ١١٨ : ٤٦ .
- ٤٢ - Hist. pontificalis (طبعة بول) ، ١٦ - ٤١ .
- ٤٣ - المصدر نفسه ، ١٨ .
- ٤٤ - Polieraticus ك : ٧ المقدمة (طبعة وب ٢ : ٩٣) (نقلا عن ترجمة بايك ٢١٦) وانظر Metalogicon ، المقدمة (طبعة وب ٣ - ٤) ، حيث لا يقتصر الامر على الاستماع الى مشاعر من التصاغر ازاء الاقدمين ، بل وايضا ثقة في جدارة المعاصرين . انظر ايضا Metalogicon ك ٣ ف ٤ (وب ١٣٦) عن مشاعر ابيلارد و «Opera» ابيلارد (طبعة كوزان) ١ : ٣٢٦ .
- ٤٥ - Metalogicon ، ك ٣ ف ٤ (وب ، ١٣٦) (نقلا عن ترجمة ماك جري ، ١٦٧ .) . والفن الكنسي يمثل هذا الموتيف بمعنى مخالف ، وذلك بتصوير الرسل على اكتاف الانبياء . وهناك موضوع مائل في الفن البوذي حيث يظهر bodhisattvas على اكتاف dhyani-buddhas
- ٤٦ - ابيلارد «Opera» ١ : ٢٢٥ .
- ٤٧ - كشان كتاب اتسلم Proslogion, Monotogian وكتاب وليم ده كوثنيس Dragmaticon ، انظر وب في مقسمة طبعته لبوليكراتيكيوس ، ٤٨ وكتاب «يوحنا السالسيوري» ٢٢
- ٤٨ - «ميتالوجيكون» ، ك ١ ف ١٢ .
- ٤٩ - المصدر نفسه . ك ٤ ف ٢ .
- ٥٠ - الرسائل ١٤٩ و ١٦٩ و ٢٣٠ (جايلز ١ : ٢٣٨ و ٢٦٨ ، ٢ : ٩٥) . انظر وب في «يوحنا السالسيوري» ، ١٥٦ .

٥١ - وهو ليس في أى مكان أشد تهذيبا وأشد اظهارا للروح الانجليزية منه في الرسالة التي يهنيء بها سيجللو على تعيينه رئيسا للشمامسة : ( الرسالة ١٦٦ ، جايلز ١ : ٢٦٠ ) . انظر وب « يوحنا الساليسورى » ١٥٤ .

٥٢ - « بوليكراتيكوس » ل ٣ ف ٤ ( وب ١ : ١٧٩ ) .

٥٣ - الرسالة ١٤ ( جايلز ١ : ١٦ ) ( نقلا عن ترجمة ملر وباتلر ١ : ٧٤ ) .

٥٤ - وذلك مثل الرسائل ٤٨ و ٥٤ ( جايلز ١ : ٤٩ و ٥٦ ) .

٥٥ *Historia-pontificalis* ( طبعة بول ) ، ٨١ . *Monumenta Germaniae Historica* (Script Series)

٥٤٢ : ٢ . ( نقلا عن ترجمة شبنال ، ٧٩ - ٨٠ ) .

٥٦ - « بوليكراتيكوس » ك ٥ . ف ١٦ ( وب ، ١ : ٣٥٠ ) .

٥٧ - المصدر نفسه ، ك ١٠ . ف ٤ .

٥٨ - « ميتالوجيكون » المقدمة ( وب ، ١ ) .

٥٩ - المرجع نفسه ، ك ١ . ف ١ ( وب ، ٦٤ ، ٧٤ ) ( نقلا عن ترجمة مالك جري ١٠ ) .

٦٠ - « بوليكراتيكوس » ك ٨ ف ٩ ( وب ، ٢٠ : ٢٨٠ ) .

٦١ - المرجع نفسه ، ك ٤ ف ١ ( وب ، ١ : ٢٣٥ ) .

٦٢ - المرجع نفسه ، ك ٤ ف ٢ ، ٣ ( وب ، ١ : ٢٣٨ ، ٢٣٩ ) .

٦٣ - المرجع نفسه ، ك ٤ ف ٣ .

٦٤ - المرجع نفسه ، ك ٣ ف ١٥٠١ ، ك ٨ ف ١٧ ، ٢٠ .

٦٥ - « انثيتيكوس » البيت ١٢٩٧ ( جايلز ٥ : ٢٨٠ ) ، انظر الابيات ١٣٤١ و ١٤١٢ و ١٤٣٥ .

٦٦ - « بوليكراتيكوس » ك ٨ ف ١٧ .

٦٧ - المرجع نفسه ، ك ٥ ف ١٦ .

٦٨ - انظر أعلاه ، ص ١٦٩ .

٦٩ - استعمار يوحنا هذا الجزء من عنوانه من عمل فلافيان بنفسى



العنوان . انظر « بوليكراتيكون » ، ك ٢ ، ف ٢٦ ( وب ، ١ : ١٤١ ) .

٧٠ - « انثيتيكون » ( جزء من « بوليكراتيكون » : وب ، ١ : ٥ ) .

٧١ - « انثيتيكون » البيت ١٤٦٧ ( جايلز ، ٥ : ٢٨٦ ) .

٧٢ - « بوليكراتيكون » ك ١ - ٤ ، ٦ - ٨ ، بمواطن متفرقة من الكتاب .

٧٣ - المرجع نفسه ك ٣٠ ف ٣ ( وب ، ١ : ١٧٧ ) .

٧٤ - المرجع نفسه ك ١٠ ف ٤ ( وب ، ١ : ٣٤ ) .

٧٥ - « ميتالوجيكون » ، المقدمة ( وب ، ١ ) .

٧٦ - Vita Sancti Thomae ( جايلز ، ٥ : ٣٦٣ ) .

٧٧ - صور بذخ توماس الديوي بالتفصيل ، ويمتعة واضحة لاسبيل

الى انكارها ، على ايد وليم فتراستيفين ، أحد المترجمين له في

كتابه « مواد تاريخ توماس بيكيت » رئيس اساقفة كنتربري ،

نشرة ج . كريجي زوبرتسن ، سلسلة رولز سبعة مجلدات

( ١٨٧٥ - ٨٥ ) مج ٢ ( ١٨٧٧ ) ٢٠ - ٢٣ .

٧٨ - قصيدة « انثيتيكون » أبيات ١٤٣٥ - ٤٠ ( جايلز ، ٥ : ٢٨٥ ) :

ان حمى القانون يرى هذه الامور بطريقة أكثر حزنا ، ويمد

الغن الذي يجلب العون والمشورة . ولكنها تهدى هؤلاء القوم ،

اعتاد اخفاء كثير من الاشياء ويتظاهر بأنه نائر هو أيضا .

فهو يصبح كل شيء لدى كل انسان ، وهو يتخذ هيئة خصومه ،

حتى يتمكن بمثل هذه الجهود أن يتعلم كيف يحب الله » .

٧٩ - Vita S. Thomae ( جايلز ، ٥ : ٤٦١ ) .

٨٠ - المرجع نفسه

٨١ - « بوليكراتيكون » ك ٨ ، ف ٢٤ ( وب ، ٢ : ٤٢٣ - ٥ ) .

٨٢ - « نثيتيكون » الأبيات ٨٧٥ و ٨٨٧ - ٩٠٠ ( جايلز ، ٥

٢٦٦ - ٧ ) .

٨٣ - « بوليكراتيكون » ك ٣ ، ف ٨ ( وب ، ١ : ١٩٠ ) .

٨٤ - المرجع نفسه ، ك ٣ ف ٧ .

- ٨٥ - المرجع نفسه ، ك ١ ف ٦ ، ك ٦ ف ١٦ ، ك ٨ ف ٦ (وب ١ ، ٤١ : ٢ ، ٤١ : ٢٥٩) . لم أتمكن من العثور على تأكيد قاطع لاشتباهي في أن تكون Stulticia مصطلحا محددًا نوعيًا مستمدًا من شعر التروبادور . واسترعى زميلي س. د. بوير انتباهي إلى العبارة « Chanso eu le fola in Rambaut d'Orange » أنظر Romani ٥٦ (١٩٣٠) ٥١ (البيت ١١٥) .
- ٨٦ - «مينالوجيكون» المقدمة (وب ٢ ، ٤) (ترجمة ماك جاري ٤ ، ٤) .
- ٨٧ - المرجع نفسه ، الإبيات ١٥ - ١٨ (وب ٤ ، ٤) أنظر أيضًا بوليكراتيوس ك ٤ ، ف ٤ (وب ١ : ٢٤٥) ، وبخاصة ك ٨ ف ٢٤ (وب ٢ : ٤٢٥) .
- ٨٨ - استخدم ولترماب عنوان «De nugis curialium» ، ولكن مجموعته من النوادر والحكايات لا تعكس مطلقًا اتجاه يوحنا السالسيوري .
- ٨٩ - يسمى وب في «يوحنا السالسيوري» ٢٦ ، الكتاب الأول من «بوليكراتيكوس» بأنه إيضاح جيد للبيوريتانية الوسيطية المعروفة تمامًا لدى طلاب ذلك العصر . ذلك العصر الذي يقال فيه أن المذهب الإنساني ينسحب وتظهر البيوريتانية .

### ● إيلارد

- ١ - أنظر Mededee Lingen der Koninklike Akademic van Wetenschappen, «Über die verknüpfung des Poetischen Aldeeling Letter kunde Poetischen...» حول  
مج ٧٤ مجموعة ر ، رقم ٦ (١٩٣٢) ، ٨٩ - ١٩٨ Verz werken ٤٤٤ ، ٣ - ٨٤ .
- ٢ - أنظر في Handelingen van het Nederlandsche Philologen- Congres  
مج ١٥ (١٩٣٤) ٢٧ - ٤٣ و «Een praegothieke geest; J. Van Salisbury»  
Tijdschrift Voor Gesch. مج ٤٨ (١٩٣٣) ٢٣٥ - ٤٤  
Verz. werken مج ٤ ، ٨٥ ١٠ وقد ترجمت  
الكتاب بعنوان «يوحنا السالسيوري : عقلية مما قبل القوطية» .

- ٣ - أنظر جاك بول - ميجن ، في *Patro. cursus completus*, Serie Latina مجلد ٢٢١ (باريس ١٨٤٤ - ٦٤) مع ١٧٥ ف ١٤ .
- ٤ - في يوحنا السالسيوري *Opera Omnia* ، نشر ج. ١٠. جابلر ، خمسة مجلدات (اكسفورد ١٨٤٨) ١ : ١٨٩ .
- ٥ - نقلا عن نقشين للقبور مهدين الى بطرس الوقور ، رئيس دير كلوني ، في ابيلارد «Opera» نشر فكتور كوزان ، مجلدات (باريس ١٨٤٩ و ١٨٥٩) ١ : ٧١٧ .
- ٦ - الاشعار اللاتينية تنسب عادة الى ولترمابس (لندن ١٨٤١) ٢٩ وفيها طبع البيت الثالث مغلوطا .
- ٧ - ( «الحق ان البلاد كانت همجية وكانت اللغة مجهولة عندي» ) أنظر ابيلارد «Opera» ١ : ٢٩ .
- ٨ - أنظر اخبار ريشارد ده بواتوه التاريخية في كتاب *Recueil des historiens des Gaules et de la France* ٢٤ مجلد (باريس ١٧٣٨ - ١٩٠٤ ) مع ١٢ : ٤١٥ . يري ج . ج . سنايكس «Peter Abailard» (كامبريدج ١٩٣٢) ٦ ، أن لدينا وصفا لابييلارد في اثنائي (وذلك لأنه كان شاحبا الوجه مع ذلك وله طلعة وقورة . ولكن جسمه كان هزيلا ، ولم يكن بالغ الطول .) على انه يتضح من سياق الكلام أن الوصف لشخص جوزوين وليس لابييلارد وذلك لأن الاول كان يشبه بداود مع تشبيه الثاني بجولييث . أنظر بروكيه ، المصدر المذكور ١٤ : ٤٤٣ وايضا ابييلارد «Opera» (طبعة كوزان ) ١ : ٤٣ . وكان برنار كليرفوه يسمى ابييلارد «بجلييث الجديد» .
- ٩ - المرجع نفسه ٢ : ٨٠١ .
- ١٠ - أنظر وصفه بقلمه لحزنه وفضبه عندما أجبره مجمع سواسون على احراق كتابه وتلاوة «العقيدة الانسانية» بصوت مرتفع : المرجع نفسه ١ : ٢٢ .
- ١١ - أنظر رسالته الاخيرة الى هلويز ، المرجع نفسه ١ : ٦٨٠ .
- ١٢ - المرجع نفسه ، ١ : ٢٧ .

١٣ - المرجع نفسه ، ١ : ١١ ، ٧٦ .

١٤ - يعتقد أن هناك صدى لوجه تهلوي في « Planetus » حيث يظهر نحيب دود على يونان : المصدر السابق ، ١ : ٣٢٨ ، انظر أيضا هيلين وادل « The Wandering Scholars » (لندن ١٩٢٧) ، ١٩٦ .

١٥ - انظر ب . اشمايدلر في Archiv fur Kulturgeschichte ١١ (١٩١٤) ١ - ٣١ . والحجة الرئيسية هي التشابه في مصطلحات العبارات الموجودة في خطاباتها . ويرى سايكس بحق أن هذا التشابه « لا يكاد يكون دليلا صالحا » ، حيث تعلمت هلوي على يد ايلارد ، وطبيعي أن تمنى أن يجعل من لابينته نموذجا تحتدبه : المصدر المذكور ٢٦٩ . وفي الآونة الأخيرة أعادت الأنسة شارلوت شاربيه الى الالذهان رأى اشمايدلر : انظر الحاشية في رسالة الدكتوراه التي وضعتها بعنوان Heloise dans l'histoire et dans la légende (باريس ١٩٣٣) ، في Annales de l'Université de Paris ، ١ (١٩٣٥) ٦٨ - ٧١ .

١٦ - انظر ايلارد « Opera » ١ : ٧٧ و ٩٠ .

١٧ - هوج ده سان فكتور Didascalia مقتبسا عند ميغن Patrologia مج ١٧٦ : ٧٧١ .

١٨ - انظر Over de Grenzen van Spel en ernstinde cultur (هارلم ١٩٣٣) verz. werken ٣ : ٥٥ - ٢٥ ، تحوكت الصورة الأشد تفصيلا الى كتاب Homo Ludens دراسة في عنصر اللعب في الثقافة (لندن ١٩٤٩) .

١٩ - أن ل . توسى في Storia di Abelardo e dei suoi tempi (نابولي ١٨٥١) أشار اليه بأنه « فارس حلبة الجدل » .

٢٠ - ايلارد « Opera » ١ : ٤٠ .

٢١ - المرجع السابق ١ : ٦٠ .

٢٢ - انظر فيتا جوزيفيني عند بوكيه بالمرجع المذكور مج ١٤ : ٤٤٢ .

٢٣ - هوج ده سان فكتور Diascalia مقتبسا عن ميغن Patrologia مج ١٧٦ : ٧٧٣ د .

- ٢٤ - المرجع نفسه ، ٨٠٣ .
- ٢٥ - أبيلارد « Opera » مج ٢ : ٢ و ١ و ٧ و ٩ و ١٩ .
- ٢٦ - المرجع نفسه ١ : ٥٠ ، يوحنا السائسوري « ميتالوجيكون »  
ك ١٠ ف ٣ ، « بوليكراتيكون » ك ٥٠ ف ١٥ .
- ٢٧ - هوج ده سان فكتور De Vanitate mundi مقتبساً عند ميخ  
Patrologia مج ١٧٦ ، ٧٠٩ أنظر ٧٧٤ د . يخبرني  
الاستاذ اسنوك هورجرونجه أن هذه السمات جميعاً للمساجلة  
الدرسانية موجودة أيضاً بأشكال مماثلة تماماً في تاريخ العقيدة  
الإسلامية .
- ٢٨ - ( « وذلك لأن الكلمات لا تعمل عملها في مادة الأشياء ، ولكنها  
تستثير بمقدار ما يفهم بواسطتها . وبذا يصبح عملها الذي  
تستخدم فيه هو الدلالة على المعنى : أي إقامة صرح الفهم . » )  
انظر Logica ingredientibus عند جبير ، المصدر المذكور ١ : ٣٠٩  
السطر ١٩ . ( « وبذلك يصبح من الضروري اختراع كلييات  
تصنع مالا يستطيع الأفراد صنعه . » ) : Glossulae super  
prophyrium في المصدر السابق ٢ : ٥٣٢ السطر ١٦ .
- ٢٩ - Sic et non نشر أرنست لدنغ فيودور هنكه وجورج  
استيفان لندنكوهل ( ماربورج ١٨٥١ ) ١٤ الأسطر ٩ - ١٠ .
- ٣٠ - المرجع السابق ، ١٧ .
- ٣١ - انظر جان كوتيو في « La conception de la Théologie chez  
Abelard, Revue d'Histoire Ecclesiastique  
مج ٢٨ ( ١٩٣٢ ) ٢٤٧ - ٩٥ ، ٥٣٣ - ٥١ ، ٧٨٨ - ٨٢٨ .
- ٣٢ - روف وجرابمان بالمصدر المذكور ١٥ ، وانظر كوتيو بالمصدر  
نفسه ٧٩١ هو - ٥ .
- ٣٣ - المصدر السابق : ٢٥٤ .
- ٣٤ - In epistolam ad Romanos, in ABELARD, « Opera »  
٢٥٦ ، ١٥٢ : ٢
- ٣٥ - المصدر السابق : Apologia, seu confessio fidei ٢ : ٢٢٢ .

- ٣٦ - المصدر السابق : «Epistolae» رقم ١ : ٢٣٥ .
- ٣٧ - المصدر السابق ١ : ٥٩٠ .
- ٣٨ - المصدر السابق ١ : ٢٩٨ - ٣٠٦ .
- ٣٩ - المصدر السابق ١ : ١٠٤ ، ١٢١ ، ٢٣٦ ، ٣٥١ .
- ٤٠ - اتيان جلسون La philosophie au Moyen-Age ، مجلدان ( باريس ، ١٩٢٢ ) ، ١ : ٩١ ، ٨٨ .
- ٤١ - انظر ، خاتمة «Metamorphosis Goliae» عند رايت ، المصدر المذكور ٢٩ ، ٣٠ .
- ٤٢ - ابيلارد «Opera» ٢ : ٧٧١ - ٨٦ . ان التخدير بأنه لا ينبغي للقارىء ان يأخذ العمل مأخذ الجد ، الذي لا شك ان تاريخه يبدأ بعد سحب برنجار أقواله ، يوجه في خطابه الى أسقف منده ( المصدر نفسه ٢ : ٧٨٨ ) : « لست أريد أن أكون راعيا لرجال الكنيسة الذين يعترضون على أبيلارد ، وذلك أنه رغم ان لديهم معرفة حول الاشياء المعقولة ، فانهم لا يبدون معقولين » .
- ٤٣ - المصدر السابق ٢ : ٧٧٦ . يتفق الناقدون في الوقت الحاضر على ان التهم الموجهة الى أبيلارد قد بولغ فيها ، وأن معالجة برنار للقضية لم تكن فوق الشبهات . انظر روف وجرابمان ، المصدر السابق ٣٦ ع ٤ ، وسايكس بالمصدر المذكور ، ٢٣١ ، وكوتيو ، بالمصدر نفسه ٨٢٦ ع ٤ .
- ٤٤ - أبيلارد «Opera» ١ : ٣ : « لما كنت بالفطرة مرجا خفيف الفؤاد فيما يتعلق بالعالم والكائنات ، فقد أظهرت أن لى عقلا يميل بسهولة نحو الدراسات الأكاديمية . » .
- ٤٥ - انظر مثلا : المصدر السابق ١ : ٤٢١ ، ٤٠٧ ، ٥٣٩ ، ٦٢٣ ، ٦٣٨ ، ٦٨٨ ، ٦٩٧ ، و ٢ : ٧١٩ ، Sic et non ٤ ، ٦ ، الخ ، ١٥ ، ٧ .

## القديسة جان دارك ، كما عالجها برناردشو

### ١ - المسرحية والتمثيل

- ١ - لست بطبيعة الحال أفكر في جان كما وردت في «هنري السادس»
- ٢ - فبراير ١٩٢٥ .

### شخصية جان دارك .

- ١ - يحاول سالومون رايناخ انتزاع نقطة الجواب ، دافعا بأن جان لايمكن أنها تعنى مثل هذه الوقاحة ، ولكنه لا يستطيع اقناعي  
Observations sur le texte du procès de condamnation  
de Jeane d'Arc, « Revue Historique »  
مج ١٤٨ (١٩٢٥) ، ٢٠٠ - ٢٣ ، أنظر صفحة ٢٠٨ .

- ٢ - طبقا لشهادة كاترين ده لاروشيل في كتاب جول كيشراه ،  
Procès de condamnation de Jeane d'Arc. dite La Pucelle  
خمسة مجلدات (باريس ١٨٤١ - ٩) ، ١ : ٢٩٥ وعند بير  
Procès de condamnation de Jeane d'Arc شامبيون .  
مجلدات (باريس ١٩٢١) ١ : ٢٤٤ ، تحدثت عن مستشاريها  
بأنها «ناصحا النبع» ، ولكن السند هنا لايعتمد عليه .

- ٣ - من المؤكد أن جان دارك لم تكن راعية ، كما يشير الى ذلك أيضا  
يؤكد هذه الحقيقة ، وإن ساعدت في العناية بالحيوانات . ولكن  
المصر لم يمكنه تصور فتاة من الريف الا في صورة راعية ، واني  
لألتى بعبء ذلك التوصيف على دينواه .

### ٢ - رأى أبناء عصرها

- ١ - ج. لوقيفرونثالي  
« La panique anglaise en Mai 1429 » Moyen Age  
مج ٧ (١٩٩٤) ، ٨١ - ٩٥ .
- ٢ - أنظر هـ ٢٠ في القسم الثاني من هذه المقالة .

- ٢ - وهناك بين ذلك خلاصة وجيزة لخطاب تاريخه الرابع من يونية .
- ٤ - كان جوستينياني يتوقع الاحداث : ولم تكن جان موجودة بعد في روان .
- ٥ - يذكر Kirchenlexikon خطأ ان هذه الدعاية لم تنشر . وهي القطعة السابعة في  
Tractatus Sultatori ven. magistri Henrici de Gorychum  
(كولن ١٥٠٣) ، وتملك المكتبة الملكية في لاهاي نسخة من هذا العمل النادر .
- ٦ - غير موجودة الا في مقتطفات مفصلة .

#### مسألة عصر النهضة

#### - ١ -

- ١ - يكاد العلماء الالمان ان يكونوا هم وحدهم الذين درسوا تاريخ المفهوم : المسمى «عصر النهضة» . ومع انى حاولت ان اضع المسألة بصورة اجمالية الى حد ما في هذا المقال ، ينبغي ان اشير الى بعض الدراسات التي افدت منها : وولتر جوتيز ،  
Historische Zeitschrift «Mittelalter und Renaissance»  
مج ٩٧ (١٩٠٧) ، ٣٠ - ٥٤ ، وكارل برندى في  
Das werden der Renaissance (حوتجن ١٩٠٨) ، وكنراد برداخ :  
Sinn und Ursprung der Worte Ren. und Ref. Über den  
Ursprung des Humanismus & Ren. Humanismus  
Ren. & Refo (برلين ١٩١٨) ، وارنست ترويلتش  
في Hist. Zeitsch. مج ١٢ (١٩٢٠) ، ٢٥٠ - ٨٠ ، وكارل  
يورنسكى Der Streit um die Ren. (ميونخ ١٩١٩) .
- ٢ - فرانسواه رابليه Gargantua et Pantagruel ك ، ١ ، ف ، ٩
- ٣ - بلوتارك Les vies des hommes illustres (بالس ١٥٧٨)  
الورقة ١٠٤ .
- ٤ - ارازموس Adagia نشر نيقولا سزوني (باريس ،  
١٥٧١) . انظر كتابى «ارازموس الروتردامى» (لندن ١٩٥٢)  
١٠٣ ع ، ١٣٧ ع .



٥ - لورنزو فلا ، *Elegantiae linguae Latinae* في « Opera »  
(بال ١٥٤٣) .

٦ - كما أن رجال الادب في القرن ١٥ اشتقوا كلمة *humanista*  
من الكلمة اللاتينية الكلاسيكية *humanitas* (بمعنى  
الحضارة) ، فكل ذلك جرد المؤرخون الالمان في القرن ١٩ بدورهم  
كلمة « *Huhanism* » كدلالة على الحركة الفكرية .

٧ - ماكيفاللي « Opera » ١١ مجلدا (ميلانو ، ١٨٠٥ - ١١)  
١٠ ص ٢٩٤ (نقلا عن ترجمة بيتر هويت هورن « *The Arte*  
of Warre » لماكيفاللي) (لندن ١٩٠٥ : ١ : ٢٣١ - ٢) .

٨ - جورجيو فاسارى *Le vite de plu eccellenti pittori*  
*Scultori e architettori* نشر كارل فراي (ميونخ ، ١٩١١) : ١  
(الاهداء للذوق كوزيمو ، ١٥٥٠) (مقتبسا عن جورجيو فاسارى  
حياة أشهر المصورين والمثالين والمعماريين ، ترجمة السيدة  
جوناثان فوستر (لندن ، ١٨٠٠) : ١ : ١) .

٩ - فاسارى بالمصدر نفسه ١ : ٢١٦ « *Proemio* » (نقلا عن  
فاسارى « حياة ... » : ١ : ٥٨) .

١٠ - المصدر نفسه ، ١ : ١٧٥ - ٢١٧ *Proemio* ٤٠٢  
(« *Vita di Cimabue* ») نقلا عن فاسارى في « حياة ... » .

١١ - المصدر السابق ١ : ١٦٨ - ٩ « (*Poemio*) » .

١٢ - جيوفاني بوكاتشيو *Decamerone* مج ٦ : ٥ ، وفولدمار  
فون سايدلتز « *Leonardo da Vinci* » *Derdepunkt der Ren.*  
مجلدان (برلين ، ١٩٠٩) : ١ : ٣٨١ ، ورازموز *Opus epistolarum*  
نشر ب.س. آلن وآخرين ، اثني عشر مجلدا (اكسفورد  
ولندن ١٩٠٦ - ٥٨) : ١ : ١٠٨ ، وآنست هايديرخ *Albert*  
*Durerasch. Nachlass* (برلين ، ١٩١٠) ، ٢٢٣ ، ٢٥٠ .

١٣ - بييربايل *Dict. Hist. et Critique* الطبعة الخامسة ،  
٤ مجلدات ، (استردام ١٧٤٠) مج ٤ : ٣١٥ .

١٤ - كما جرى في بورتسكي بالمصدر المذكور ٩٠ .

١٥ - فولتير *Oeuvres complètes* نشر انطوان أوجاستان  
رينوار ، ٦٦ مجلدا (باريس ، ١٨١٩ - ٢٣) مج ١٤ : ٣٤٩

نقلا عن فولتير An Essay on Universal History ذيلن ١٧٥٩ ،  
١٦٠ : ٢ .

١٦ - فولتير « Oeuvres » مج ١٤ ، ٢٥٥ نقلا عن فولتير  
Essay ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٦ .

١٧ - فولتير « Oeuvres » مج ١٥ : ٩٩ ( نقلا عن فولتير  
مقالة ، ٣ : ٤٤ ) .

١٨ - فولتير « Oeuvres » مج ١٧ : ١٨٧ ( نقلا عن فولتير  
The Age of Lewis ١٧ ( لندن ١٧٥٣ ) ١ : ١ ) .

١٩ - يوهان رولفجانج فون جوتنه Werke ١٤٣ مجلد  
( فايمار ١٨٨٧ - ١٩٢٠ ) مج ٣٢ : ٣٦ ( يوليو ٢٢ ، ١٧٨٧ )  
( نقلا عن « رحلات جوتنه في ايطاليا » ، ترجمة ا . ج موريسن  
و ش . نسبت ( لندن ١٨٩٢ ، ٢٨٥ ) .

٢٠ - جوتنه Werke مج ٢٢ : ٢٠٧ .

٢١ - جوتنه « Tagebucher » ٣٠٥ : ١ ( اكتوبر ١٩ ، ١٧٨٦ ) .

٢٢ - جوتنه Werke مج ٣٢ ، ٦٧ - ٨ ( نقلا عن « رحلات  
جوتنه » ) .

٢٣ - انظر جوتنز بالرجع المذكور ص ٤٦ .

٢٤ - جول ميشليه « Hist. de France au XVIe Siècle » « عصر  
النهضة » ( H. de Fr. VII ) ، ( باريس ١٨٥٥ ) ،  
١٤ - ١٥ ( المقدمة ) .

٢٥ - انظر جوتنز ، المصدر المذكور ص ٤٠ .

٢٦ - بعد صدور الطبعة الثانية فوض بركهسارت الى الودفج جايجر  
تنقيح كتابه وجعله مطابقا لحدث المعلومات ، ومع انه سره  
فجاح العمل ، فانه ( بركهسارت ) رفض أن يؤخذ رأيه فيه أو  
يصحح تجاربه . وبالتدرج تفرت صفة الكتاب وطابعه وتوسع  
حجمه ، نتيجة لاستطرادات جايجر وتنقيحاته ، بحيث لم يعد  
في الامكان تمييز عمل بركهسارت فيه . وقد تم أخيرا طبع  
النسخة الأصلية ، وبذلك أعطى طابع الكتاب الكلاسيكي الذي  
هو حقه بجدارة ..

- ٢٧ - أنظر كتاب بركهات طبعة ولتر جوتيز ( لايبزج ١٩٢٢ ) ١ :  
 ١٤٢ ( نقلا عن بركهات « حضارة عصر النهضة بايطاليا »  
 ترجمة مدلور ( نيويورك ١٩٥٨ ) ، ١ : ١٤٣ .
- ٢٨ - المصدر نفسه ١ : ١٨٥ ( نقلا عن بركهات « حضارة .. ١ :  
 ( ١٧٥ »
- ٢٩ - المصدر ٢ : ( نقلا عن بركهات « حضارة .. ٢ : ٥١٦ ) .
- ٣٠ - المرجع نفسه ١ : ١٤٢ ( نقلا عن بركهات « حضارة .. ١ :  
 ( ١٤٣ .
- ٣١ - اميل جبهارت Les Origines de la Ren. en Italie  
 ( باريس ، ١٨٧٩ ) ٥١ .
- ٣١ - المصدر نفسه ف ٧ .
- ٣٣ - اميل جبهارت : « عصر النهضة الايطالي وفلسفة التاريخ »  
 Revue des deux mondes مج ٧٢ ( ١٨٨٥ ) ٣٤٢ -  
 ٧٩ ، وأدخل القال فينا بعد في Etudes méridionales  
 « عصر النهضة الايطالي وفلسفة التاريخ » ( باريس ١٨٨٧ )
- ٣٤ - ميشليه ، بالمرجع المذكور ١٤٢ ، ١٦ ع ٠ ع ٦٩٠ .
- ٣٥ - هنري تود  
 « Franze von Assisi und die Anfänge der Kunst der  
 Ren. in Italien » الطبعة ٢ ( برلين ١٩٠٤ ) ، ٦١ .
- ٣٦ - كارل نيومان « Buzant. Kultur & Ren. » في Hist. Zeit  
 عدد ٩١ ( ١٩٠٣ ) ٢١٥ - ٣٢ .

## - ٢ -

- ١ - ارنست ترويلتش « Die Bedeutung des Protestantismus... »  
 ( ميونخ ١٩١١ ) البروتستانتية والتقدم ترجمة و. مونتجومري  
 ( لندن ١٩١٢ ) .
- ٢ - طبقا لترويلتش ، عن معاهدة أسعدني الحظ بها في لقاء معه  
 في ابريل ١٩١٩ .
- ٣ - أقر ترويلتش هذا عرضا ، انظر ترويلتش بالمصدر السابق ،

٧ ، « عصر النهضة وعصر الإصلاح » ( Ren & Ref. )  
المرجع نسخة ٥٣٤ .

٤ - ياكوب بركهارت Weltgesch. Betrachtungen  
( اشتجارت ١٩٠٥ ) ١٥٨ ، ( نقلا عن ياكوب بركهارت ،  
Reflection on Hist. : Force & Freedom ( نيويورك )  
١٣٤٤ ( ١٩٥٥ ) .

٥ - أنظر Enferno ١٠٤ - و Paradiso ١٠٤ .

٦ - ارنست فالزار في  
« Christentum und Antike in der Auffassung Arch. fur  
Kulturgeschichte » Der Italien Fruh. Ren. »  
مج ١١ ( ١٩١٣ ) ٢٢٧ - ٨٨ .

٧ - المزامير ١٠٣ : ١٠٤ ، ٥٤٤ ، ١٠٤ : ١٢٦ ( الترجمة  
المعتمدة لدى الكاثوليكية فولجيت : ١٠٢ : ١٠٤ ، ٥٠ : ٤ )  
حز قبال ١١ : ١٩ ، ٣٦ : ٢٥ ، وأشعياء ٤٣ : ١٩ .

٨ - انجيل يوحنا ٣ : ٣ ، متى ١٩ : ٢٨ ، الرؤيا ٢١ : ١ ، رسالة  
بولس الى اهل رومية ٦ : ٤ ، الى اهل افسوس ٤ : ٢٢ ،  
الى كولوسي ٣ : ١٠ ، بطرس الاولى ١ : ٢٣ ، الى كورنثوس  
الثانية ٤ : ١٦ ، رومية ١٢ : ١٠ . الخ .

٩ - انجيل يوحنا ١ : ١٦ .

١٠ - ( نقلا عن فرجيل : Pastoral Poems ، ترجمة ا.ف. ريو  
هارموندزورث ، ١٩٤٩ ) ٤١ ، ١٠ .

١١ - أنظر Purgatorio مج ١٦ : ١٠٦ ( نقلا عن « الكوميديا  
الالهية » ترجمة لوريس بنيون ، نشر باولو ميلانو ( نيويورك ) ،  
٢٧٠ ) .

١٢ - أنظر بول فر Die Ren. des Christen. im 16 Jahr hundert  
( توبنجن ، ١٩١٤ ) ١ : ٣٨ .

١٣ - ارازموس Opus epistolarum ٢ : ٥٢٧ ( رقم ٥٦٦ ) ( نقلا عن  
« رسائل ارازموس من أقدم خطابه الى سنته الواحدة » .

- والخمسین مرتبة ترتيباً زمنياً» ترجمة فرنسيس مورجان  
نيقولا، ثلاثة مجلدات (لندن ١٩٠١ - ١٧) ، ٢٠ : ٥٢٢ .
- ١٤ - أنى افكر فى دراسات الفونس دويش حول التطورات الاقتصادية  
فى المدة الكارولنجية وبحوث هنرى بيرن فى الاشكال المبكرة  
للرأسمالية .
- ١٥ - أشير الى الكثير من هذه السطور فى دراسات ترويلتس الوارد  
ذكرها أعلاه .

### عصر النهضة والمذهب الواقعى

- ١ - سأسقط هنا من حسابى العلاقة بين المصطلح بهذا المعنى وبين  
المفهوم المدرسانى «الواقعية» . ورغبة فى التيسير ، فأنى عندما  
استخدم لفظتى «الواقعية» و «الواقعى» بالمعنى المستخدم فى  
العصور الوسطى ، سأقرر ذلك صراحة .
- ٢ - أنظر اده بك ، Het typische en het imdiv. gijde  
Egyptenaren (ليدن ، ١٩٢٩) .
- ٣ - نقلاً عن يوليوس فلهوزن ،  
Muhammed in Medina. das ist Vakidis, Kitab al-Maghazi  
in vergürzter deutscher Wiedergabe.  
(برلين ، ١٨٨٢) .
- ٤ - ترجمة ا.ر. اديسون . Egilis Saga (كامبردج ،  
١٩٣٠) ، ١١١ .
- ٥ - أنظر ماكس ديفوراك ،  
« Idealis & Naturalis in Skulp. Melerei » Hist. Zeitschrift  
مج ١١٩ (١٩١٩) ، ١٠ - ٦٢ : ١٨٥ - ٢٤٦ .
- ٦ - أنظر فى هذا ومايمده مكتبته فى  
« Het probleem der Renaissance » مج ٤ ، ٢٣١ - ٧٥ ، مترجمة فى هذا  
الكتاب بعنوان «مسألة عصر النهضة» .
- ٧ - Herfsttij der Middleeeuwen (هارلم ، ١٩١٩) ، ٤١٨ ع.ع  
(أنظر اضمحلال العصور الوسطى : دراسة الاشكال الحية

والفكر والفن بفرنسا والاراضى المنخفضة اثناء القرنين الرابع عشر والخامس عشر (نيويورك ، ١٩٥٤ ، ٢٨٤ ع.ع. ٠)  
(وقد ترجمه مترجم هذا الكتاب للمجلس الاعلى لرعاية الفنون، وهو مائل للطبع - جاويد) .

٨ - جورج شاستلان Oeuvres نشرها ج.ب.ه.س.س. كرفن ده ليتنهوف ، ٨ مجلدات (بروكسل ، ١٨٦٣ - ٦) ، مج ٧ : ٢١٩ - ٢١ . (انظر يوهان هويزنجا ،  
« La physionomie morale de Philippe Le Bon »  
في Verz. Werken ٢ : ٢٢٢ ع.ع. ١٠)

٩ - « Inferno » ، ١١ ، ٩٧ ع.ع. ٠ ( نقلا عن « الكوميديا الالهية » ، ترجمة لورنس بنيون ، نشر باولوميلانو (نيويورك ، ١٩٤٧) ، ٦٠ .

١٠ - توماس الاكوينى Summa theologiae ، ج ١ ، سؤال ١١ ، مقالة ٩ .

١١ - Purgatorio ، ١٠ ، ٣١ ع.ع. ١٢ : ٦٤ ع.ع. ٠ في دانتي انظر وولفجانج سايفرت « Zur Kunstlehre Dante » في Archiv fur Kulturgeschichte ، مج ١٧ (١٩٢٧) ، ١٩٤ - ٢٢٥ ، مج ١٨ (١٩٢٨) ، ١٤٨ - ٦٧ .

١٢ - Decamerone ، مج ٦ : ٥ (نقلا عن ترجمة ادوارد هاتون، لندن ، ١٩٠٩) ، ٣ : ١٢١ - ٢) .

١٣ - جيوفاني فيلاني Croniche del origine di Firenze ، مج ١١ : ١٢ .

١٤ - بالدا ساركا سنجليوني Libro del cortegiano (البندقية ، ١٥٢٨) ، ١٠ : ٩٠ .

١٥ - رغبة في ازالة نواحي القموض وعدم الدقة التى لا يمكن تجنبها في الترجمة ، سائق النص اللاتيني :

Verum una in re haud dubie Longo nos intervallo  
praecehlunt, quod omnis eorum musica, etc...

انظر توماس مور «يوتوبيا» نشرها ميشيلز وزيجلر (برلين ١٨٩٥) ١١٠ (نقل النص الانجليزى عن ترجمته روبنسون «يوتوبيا توماس مور» نشرها لايتون (اكسفورد ، ١٨٩٥) ، ٢٩٥ - ٦) .

١٦ - يؤانس مانليوس Lo corum Communium collectanea...  
(بال ١٥٦٢) ٢١٢ .

١٧ - أرنست هايدريخ Durers schrift. Nachlass (برلين ، ١٩١٠)  
٢٧٠ و ٢٧٣ و ٢٧٧ و ٢٨١ و ٢٨٢ .

١٨ - يظل علما صادقا وحقيقيا حتى عندما تصبح النحلة دنيوية  
لا متسامية .

١٩ - برنار باليسى Oeuvres complètes نشرها بول انطوان كلب  
(باريس ، ١٨٤٤) .

٢٠ - انظر توماس كليفورد آلبوت في «مداولات الاكاديمية البريطانية»  
مج ٦ (١٩١٣ - ١٤) وانظر أ. أورباك ، Bernard Palissy et  
La Grande Revue في la Science Positive  
مج ١٢٧ (١٩٢٨) ، ١١٣ - ٣٢ .

٢١ - انظر فرنزدمبارت Die Technik im Zeitalter des Früh  
Kapitalismus Archiv fur Sozial und Sozial politik في  
مج ٣٤ (١٩١٢) ، ٧٢١ - ٦٠ انظر ٧٢٦ .

٢٢ - كان دورر يبتهج من تمثي ممالك مباشر «والطبيعية» في تصميمه  
لعمود نصر لمناسبة القضاء على « ثورة الفلاحين » ، وقائم خجري  
لقبرة سكير (والنسويدات التخطيطية التي رسمت على سبيل  
المزاح) توجد بين أعماله الباقية) .

تحيط الماشية الحية بقاعدة عمود فكتوريا ، وقد بنى العمود من  
جميع المعدات الزراعية . ولكن مكان دورر يعمده شسيئا من  
السائر الساخر ، كان الهدف الحياة عند باليسى .

٢٣ - Orlando furioso ، مج ١٤ : ١٠٤ (نقلا عن ترجمة جون  
هارنجتن (لندن ، ١٥٩١) ، مج ١٤ ، ٩٢ ع. ٠)

٢٤ - « دون كيخوتي » ٦ : ١ (نقلا عن ترجمة توماس شلتون  
The History of Don Quixote of the Mancha  
(لندن ، ١٨٩٦) ٦٠ : ١ - ٦١) .

٢٥ - الاعمال الكاملة لفرانسوا رابليه ، نشر آيل لفرانك ، أربعة  
مجلدات (باريس ١٩١٢ - ٢٢) ١ : ١ .

٢٦ - Histoires de la Littérature Française ، جيوستاف لانتن ،  
الطبعة ١٤ ( باريس ، ١٩١٨ ) ع ٢٥٨ ع ٠ ع .

٢٧ - ماكس سيللر  
Die Wissens formen und die Gesellschaft  
Probleme einer Soziologie des Wissens I

( لايبزج ١٩٢٦ ) ، ١٠٩ ، ١١٧ .

### أحياء ذكرى أرازموس

١ - رزیداریوس ارازموس Opus epistolarum نشره برس  
استافورد آلن ، ١٢ مجلدا ( اكسفورد ١٩٠٦ - ٥٨ ) ٢ : ٦١  
( رقم ٢٢٧ ) . نقلا عن ترجمة فرنسيس مرجان نيقولاس :  
( رسائل أرازموس ٠٠ ) ٣ مجلدات ( لندن ١٩٠١ - ١٧ ) ٢ :  
( رقم ٣٢٠ ) .

٢ - ( أرازموس بالمرجع السابق ، ٧ : ٧ ( رقم ١٨٠٤ ) ) .

٣ - ( نقلا عن أرازموس « الثناء على العيش » ترجمة السيرتوماس  
شالونر ( أعيد طبعه بلندن ١٩٠١ ) ، ٢٢ : ٠ ) .

٤ - ( نفس المصدر ٢ : ٥٨٦ ( رقم ٥٨٦ ) ) .

٥ - ( المرجع نفسه ٤ : ٣٣٧ ( رقم ١١٣٩ ) ) .

٦ - ( المرجع نفسه ١ : ١٩ ( رقم ١ ) ) .

٧ - ( نقلا عن أرازموس

The Colloquies or Familiar Discourses

( لندن ، ١٦٧١ ) ١٠٣ : ٠ ) .

٨ - ( المصدر نفسه ٣١٩ ) .

٩ - ( المصدر نفسه ٥٣٦ ) .

١٠ - ( أرازموس « الثناء على العيش » ٢٧ : ٠ ) .

١١ - ( المصدر نفسه ٤٩ - ٥٠ : ٠ ) .

١٢ - ( أرازموس Colloquies ، ٤٠٠ : ٠ ) .



## جروشيوس وزمانه

- ١ - جروشيوس Epistolae (امستردام ، ١٦٨٧) رقم ١١٦٨ و ١٧٤٢ .
- ٢ - المصدر نفسه ، تذييل رقم ٤٩٦ .
- ٣ - المصدر السابق : أرقام ٤٤٧ و ٦١٠ و ٥٣٠ .
- ٤ - المصدر السابق ، تذييل ٦١٠ .
- ٥ - انظر ك . ك . توننج  
Hugo Grotius und die religiösen Bewegungen im Pro-  
testantismus seiner Zeit  
( كولن ، ١٩٠٤ ) ، هـ . س . روج  
Hugo de Groot's derk... etc في  
Teyler's Theologisch Tijdschrift  
مج ٢ : ( ١٩٤٠ ) .
- ٦ - جروشيوس ، تذييل رقم ٤٩٦ .
- ٧ - المصدر السابق رقم ٦٢ ( ص ٢١ ) . وهو يشير بطبيعة الحال  
الى الكنيسة البروتستانتية بفرنسا .
- ٨ - المصدر السابق ، رقم ٩٦٦ ( ص ٤٣٤ ) .
- ٩ - المصدر السابق رقم ١٠٧٤ .
- ١٠ - المصدر السابق ، تذييل ٣٨٢ .
- ١١ - المصدر السابق ، تذييل ٥٣٠ .
- ١٢ - كاسباز يرانت وادريان فان. كاتنبرج ،  
Histoire van het Leven des heeren Huig de Groot  
( دورد رخت ، ١٧٢٧ ) جزء اول ، ٤٤٧ ، والجزء الثانى ٥٧ .
- ١٣ - روبرت فرووين Verspride geschriften ، مج ٤ : ٩١ .
- ١٤ - جروشيوس Epistolae رقم ١١٦٨ ، تذييل أرقام  
٥٧٣ و ١٣٣ .
- ١٥ - المصدر نفسه ، تذييل رقم ٤٧٤ ( ديسمبر ٣ ، ١٩٣٩ ) .





### رابعاً: العلوم والتكنولوجيا

- لورنز هينريخ ، الجزء والكل: محاورات في  
مضمار الفيزياء الحديثة
- فريد هول، البلور الكونية
- ويليام بير، الهندسة الوراثية للجميع
- جوهان دورشر، الحياة في الكون كيف نشأت  
وأيّن توجد
- اسحق عظيموف، الشمس المتجمدة (أسرار  
السوبرنوف)
- روبرت لافور، الترجمة بلغة السلي باستخدام  
تقنوسى (٧ ج)
- ادوارد ايه لافيتاوم، الجبل الخامس للحاسوب
- محمود سري طه، الكمبيوتر في مجالات الحياة
- مصطفى عنان، الميكروكمبيوتر
- ي. رادو نيكايابايرتسكى، الإلكترونيات  
والحياة الخلوية
- فرد س. هيس، تبسيط الكيمياء
- كاتى نير، تربية النواجم
- محمد زعيم، تكنولوجيا فن الزواج
- دوركس ماكليترت، صور أفريقية: نظرة  
على حيوانات أفريقيا
- اسحق عظيموف، أفكار العلم العظيمة
- د. مصطفى محمود سليمان، الزلازل
- بول طيفر، الملائق الثلاث الأخيرة
- وليليم . ماثيوز، ما هي الجيولوجيا
- اسحق عظيموف، العلم وآفاق المستقبل
- ب.ب. س. ديفيز، المفهوم الحديث للمكان والزمان
- ميكائيل الوي، الافتراض الكثير
- محمود سري طه، الاتجاهات المعاصرة للطاقة
- بانث هوفمان، آينشتين
- زانيلسكى ف. س.، الزمن وقياسه
- أ. ج. هوز، تاريخ العلم والتكنولوجيا (٧ ج)
- د. فاضل أحمد الطائي، أهلام العرب في الكيمياء
- رولاند جاكسون، الكيمياء في خدمة الإنسان
- إبراهيم القرضاوى، أجهزة تكييف الهواء
- ديفيد الدرتون، تربية أسماك الزينة

### خامساً: مصر عبر العصور

- محرم كمال، الحكم والأمثال والنصائح عند  
المصريين القدماء
- فرانسوا دوماس، آلهة مصر
- سويل ألفريد، أختاتون
- د. لينوار تشاموز رابت، سياسة الولايات المتحدة  
الأمريكية لإزاء مصر
- موريس بواير، صناعات الخلود
- كت. كشن، وميس الطائي فرعون الجسد  
والانتصان
- أن شورتر، الحياة اليومية في مصر القديمة
- وفرد هولز، كانت ملكة على مصر
- جاك كرابس جونور، كتابة التاريخ في مصر
- نفتالى لويس، مصر الرومانية
- كريستيان ديروش نوبلكور، المرأة الفرعونية
- أ. أ. س. ادواردز، أهرام مصر
- ت. ج. جيمر، الحياة أيام الفراعنة
- بيل شول وأدينت، القوة النفسية للأهرام
- جيمس هنري، تاريخ مصر
- د. يارد دودج، الأزهر في ألف عام
- أ. سينسر، الموتى وعالمهم في مصر القديمة
- ألفريد ج. بئر ، الكناس القبطية القديمة في  
مصر (٧ ج)
- روز ويندم، الطفل المصري القديم
- ج. و. مكفرسون، الموالد في مصر
- جون لويس بوركهارت، العادات والتقاليد  
المصرية من الأمثال الشعبية

- ، مباشر، البحرية المصرية من محمد على - سوزان رانيه، حشمت  
ت (١٨٠٥-١٩٧٣) - مرجع مري، مصر ومجددًا القاهر  
لسيد طه السيد أبو سديرة الحرف والصناعات - ألوج فولكوف، القاهرة مدينة الألف ليلة وليلة  
و الإسلامية

#### سادساً: الكلاسيكيات

- بليز جاليليه ، حوار حول النظامين الرئيسيين - أدوارد جيرون، اضمحلال الإمبراطورية الرومانية  
(٣ ج) وسقطها  
م مارسدن، رحلات ماركو بولو (٣ ج) - ناصر خسرو علوي، سفر لامة  
الفتح الفردوسي ، الشاهنامه (٢ ج) - فليب عطية، تواريخ زرادشت

#### سابعاً: الفن التشكيلي والموسيقى

- ز الشوان، الموسيقى تصوير لعمى ومنطق - هيرت ريد، الحرية عن طريق الفن  
ز جرايتر، موسسات - أدمز فليب، دليل تنظيم المتاحف  
كت الريعي، الفن التشكيلي المعاصر في - حسام الدين زكريا، الفنون بروكو  
، العربي - جيمس جير، العلم والموسيقى  
ناردو دافنشي، نظرية التصوير - هوجولا بنتريت، الموسيقى والحضارة  
نيربال وهبه، أثر الكوميديا الإلهية لدانتي في - محمد كمال إسماعيل، التحليل والنوع  
لفن التشكيلي - الاوروكسترالي  
بين جورج كولنجرود، مبادئ الفن - د. صالح رضا، ملامح وقضايا في الفن التشكيلي  
بين جيك، يوهان مستيان باخ. للعناصر

#### ثامناً: حضارات عالمية

- كوب برونولسكي، التطور الحضاري للإنسان - ج. كوتتو، الحضارة الفيدالية  
- م. بورا، الترجمة اليونانية - آدم متر، الحضارة الإسلامية  
يستاف جرونيباوم، حضارة الإسلام - جوزيف يند هام، تاريخ العلم والحضارة في الصين  
د. جرن، الخفيون - ستيفن وينيمان، الحضارة البيزنطية  
ديلاهورت، بلاد ما بين النهرين

#### تاسعاً: التاريخ

- زيغ داموس، سبع معارك فاصلة في العصور - جاري ب. نافي، الحمر والبيض والسود  
طى - أحمد فريد رفاعي، عصر للمعون (٢ ج)  
ري برين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى - آرثر كيستر، القبيلة الثالثة عشر ويهود اليوم  
نولد تويني، الفكر التاريخي عند الإغريق - - ناجاي متسيو، الثورة الإصلاحية في اليابان

- محمد نواد كوبرلي، قيام الدولة العثمانية
- د. إبراهيم كرم الله، من هم التاريخ
- ستيفن رانسيمان، الحملات الصليبية من كلس
- موت إلى أورطليم
- لبنان، ويد جري، التاريخ وكيف يفسرونه (ج ٢)
- جوسبي دي لونا، موسوليني
- جوردون تشيلد، تقدم الإنسانية
- ه. ج. ولف، معالم تاريخ الإنسانية (ج ٤)
- يوهان هوبز، أضمحلال العصور الوسطى
- بول كورنر، العثمانيون في أوروبا
- جوناثان ريلي سمث، الحملة الصليبية الأولى
- وفكرة الحروب الصليبية
- جيمس كاتس، أحمد، محمد واليهود
- ستيفن أوزمنت، التاريخ من شرق جوانيه (ج ٣)
- و. بارتولد، تاريخ الترك في آسيا الوسطى
- فلاديمير نيسمانتس، تاريخ أوروبا الشرقية
- ألبرت سوران، تاريخ الشعوب العربية (ج ٧)
- نوبل مالكوم، البوسنة

#### عاشراً: الجغرافيا والرحلات

- رحلة الأمير وودلف إلى الشرق (ج ٣)
- يوميات رحلة فاسكو داجاما
- س. هوارد، أشهر الرحلات في غرب أفريقيا
- إريك أكسيلون، أشهر الرحلات في جنوب أفريقيا
- ت. و. فريمان، الجغرافيا في مائة عام
- ليسترديل راي، الأرض المغمضة
- رحلة جوزيف بنس (الحاج يوسف)
- اميليا ادواردز، رحلة الألف ميل
- رحلات فارنهام (الحاج يوسف المصري)
- رحلة يوتون إلى مصر والحجاز (ج ٣)

#### حادي عشر: الفلسفة وعلم النفس

- جون. بي. بورر، ميشون حولد بنحس، الفلسفة
- بيرتراند راسل، السلطة والفرد
- مارجريت روز، ما بعد الحداثة
- كارل بوبر، بحث عن عالم العقل
- ريتشارد شامس، رواد الفلسفة الحديثة
- جوزيف داهوس، سبعة مؤرخين في العصور الوسطى
- د. روجر سترومان، هبل نستطيع تعليم الأفعال للأطفال
- إريك برن، الطب النفسي والتحليل النفسي
- يوتون بورتر، الحياة الكريمة (ج ٢)
- فرانكلين ل. بلومر، الفكر الأوربي الحديث (ج ٤)
- هنري برجسون، الضحك
- أولست كاسور، في المعرفة التاريخية
- جون. بي. بورر، ميشون حولد بنحس، الفلسفة
- سوندراي، الفلسفة الجوهرية
- جون لويس، الإنسان ذلك الكائن الغريب
- سبنز هوك، العواطف المغمضة: ماركس ولماوكسيون
- إيفري شاتزمان، كوننا المتعدد
- ادوارد دوبرنو، التفكير المتعدد
- رونالد دايفد لايغ، الحكمة والجنون والحكمة.
- توماس أ. هاريس، التوافق النفسي: تحليل المعاملات
- د. أنور عبد الملك، الشارع المصري والفكر
- نيكولاس ماير، شارلوك هولمز يقابل سيجموند فرويد
- أنطون دي كرسيني، أعلام الفلسفة المعاصرة

## ثاني عشر: العلوم الاجتماعية

- هي الدين أحمد حسين، التفتة الأسرة  
 ناء الصغار  
 و. تريج، ضمير المهتمس  
 بواند وليامز، الثقافة والمجتمع  
 ي. روبرتسون، الموروث والإيدل  
 برنوري، المحدثات حقائق نفسية  
 بوبر سكالبا، الحسب
- برنسلو مالتوفسكي، السحر والعلم والدين  
 - بيتر رداي، الخدمة الاجتماعية والانضباط  
 الاجتماعي  
 - بيل جوهارت، تعليم الموهولين  
 - ارنولد جزل وآخرون، الطفل من الخامسة إلى  
 العاشرة  
 - رونالد د. سمبون، العلم والطلاب والمدارس

## ثالث عشر: المسرح

- لويس غارجاس، المرشد إلى فن المسرح  
 برونو باشيبيسكي، حفلة مانيكان  
 جلال المصري، فكرة المسرح  
 جان بول سارتر، جورج برناردشو، جان أنوي  
 قارات من المسرح العالمي
- د. عبد المعطي شعراوي، المسرح المصري المصغر:  
 أصوله وتاريخه  
 - توماس ليههارت، فن الماييم والبالهومايم  
 - زيممونت هيزل، بحاليات فن الإخراج

## رابع عشر: الطب والصحة

- بوليس فيدوروفيتش سورجيف، وظائف الأعصاب  
 بن الألف إلى الياء  
 - د. جون شندلر، كيف تعيش ٣٦٥ يوما في السنة
- د. دناوم بيروفيتش، التحلل والطب  
 - م. هـ. كنج، التغذية في البلدان النامية

## خامس عشر: الآداب واللغة

- برتراند رسل، أحلام الأعلام وقصص أخرى  
 - أليس هكسلي، لقطعة مقابل لقطعة  
 - جول ويست، الرواية الحديثة: الإنجليزية  
 والفرنسية  
 - أنور الملتاوي على محمود طه: الشاعر  
 والإنسان  
 - جوزيف كوزراد، مختارات من الأدب القصصي  
 - تاجور شين بن بنج وآخرون، مختارات من  
 الآداب الآسيوية  
 - محمود قاسم، الأدب العربي المكتوب بالفرنسية  
 - مختارات من الشعر الأسباني: في العصور  
 الوسطى (ج ١)
- ج. س. فرورز، الكاتب الحديث وعالمه (٢ ج)  
 - جورج ستاير، بين تولستوي ودسوفسكي  
 (٢ ج)  
 - ديلان توماس، مجموعة مقالات نقدية  
 - فيكتور بروميرو، سجناء  
 - فيكتور هوجو، رسائل وأحاديث من المنفى  
 - يانكو لافرين، الرومانتيكية والواقعية  
 - د. نعمة رحيم الفزاوي، أحمد حسن الزيات كاتبنا  
 وناقدنا  
 - ف. برميلوف، دسوفسكي  
 - لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة، الدليل  
 للبلجيوجرافي: روائع الآداب العالمي (ج ١)

- جابريل جارسيا ماركيز، (الجنرال في معاهدة)
- سوربال عبد الملك، حديث النهر
- د. رمسيس عوض، الأدب الروسي قبل الثورة
- البولشفية وبعدها
- محاضرات من الأدب الهاساني: الشعر
- الدراما، الحكاية، القصة القصيرة
- ديفيد بليندر، نظرية الأدب المعاصر وقراءة
- الشعر
- نادين جوردمر وآخرون، سقوط المطر وقصص
- أخرى
- رالف بي، مالو، تولستوي
- والتر آلن، الرواية الإنجليزية
- هادي نعمان المين، أدب الأطفال
- مالكوم براهيري، الرواية اليوم
- محسن جاسم الموسوي، عصر الرواية : مقال من
- النوع الأدبي
- هنري باربوس، الجمجم
- مجمل دي ليس، القفران
- روبرت سكولز وآخرون، آفاق أدب الخيال
- العلمي
- يانيس ريسوس، البعيد (مختارات شعرية)
- إيلفور إيلمانس، مجمل تاريخ الأدب الإنجليزي
- شعري أبو السعود، في الأدب المقارن
- سليمان مظهر، أساطير من الشرق
- صفاء خلوصي، فن الترجمة
- ف.ج. أدنيكوف، فن الأدب الروائي عند
- تولستوي
- لورينجو تود، مدخل إلى علم اللغة

#### سادس عشر: الإعلام

- فرانسيس ج. برجين، الإعلام التطبيقي
- مير البر، الصحافة
- هيرت شيلر، الاتصال والمهنة الثقافية

#### سابع عشر: السينما

- هاشم النحاس، الهوية القومية في السينما
- ج. دادل، نظريات الفيلم الكروي
- روي آرمر ، لغة الصورة في السينما المعاصرة
- محاورات هاشم النحاس، صلاح أبو سيف
- جان لويس بوري وآخرون ، في النقد السينمائي
- الفرنسي
- إدوارد بري، عن النقد السينمائي الأمريكي
- جوزيف م. يوجر ، فن الترجمة على الأفلام
- سعيد شبيبي، التصوير السينمائي تحت الماء
- دوايت سوين ، كتابة السيناريو للسينما
- هاشم النحاس، نجيب محفوظ على الشاشة
- يوجين فال، فن كتابة السيناريو



- دانييل اريجنون، قواعد اللغة السينمائية
- كريستيان ساليه ، السيناريو في السينما الفرنسية
- آلان كاسبيار، التلويح السينمائي
- توف بار، التمثيل للسينما والتلفزيون
- بيتر نيكولز، السينما الخيالية
- بول وارن، خلفا نظام النجم الأمريكي

عمود سامي عطا الله ، الفيلم التسجيلي  
 ستانلي جيه سولومون ، أنواع الفيلم الأمريكي  
 جوزيف وهاري فيلدمان، دينامية الفيلم  
 قلدي حلفي، الإنسان المصري على الشاشة  
 - مون براح، السينما العربية من الخليج إلى المحيط  
 - حسين حلمي المهندس، دراما الشاشة : بين النظرية  
 التطبيق للسينما والتليفزيون (٢ ج)

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٩٩/٣٦٤٩

---

I.S.B.N 977 - 01 - 6090 - 3



تأتى مكتبة الأعمال المختارة، التى تصدر فى إطار مشروع الألف كتاب الثانى، استجابة لمطلب ملح وهو إعادة إصدار ذخائر الكتب التى أثرت حياتنا الفكرية على مدار القرن العشرين، والتى نفذت طبعاتها منذ وقت بعيد، وأصبح من العسير الحصول على طبعاتها القديمة.

وفى هذا الكتاب تطالع نخبة مختارة من مقالات المؤرخ الهولندى الكبير يوهان هويزنجا ١٨٧٢-١٩٤٥، الذى يعدُّ أحد أشهر مؤرخى القرن العشرين، لاسيما فى مجال التاريخ الحضارى للإنسان. وقد توفّر على ترجمته ومراجعته عثمان بارزان فى حياتنا الثقافية، وهما: المرحوم عبد العزيز توفيق جاويد، والدكتور زكى نجيب محمود. وينقسم الكتاب فى ثلاثة محاور: أولها يعالج بعض القضايا العامة فى علم التاريخ، وركز فيها على وظيفة التاريخ الثقافى والمثل التاريخية العليا للحياة وتطور فكرة الوطنية والقومية فى التاريخ الأوروبى. وكرّس القسم الثانى للحديث عن العصور الوسطى ممثلة فى سير ثلاثة من أبرز أعلامها، وهم: يوحنا السالسىورى وأبيلارد وجان دارك، ويختتم الكتاب بمناقشة لعصر النهضة، ويتجلى فى هذا الصل ما طبع عليه أسلوب هويزنجا من أصالة وما لعله واهتماماته من سعة وشمول.

